Psicología y teoría del conocimiento

Wilhelm Dilthey

Obras VI

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

OBRAS DE DILTHEY

VI. PSICOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

WILHELM DILTHEY

PSICOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Traducción, prólogo y notas de
EUGENIO ÍMAZ

Primera edición en alemán, 1924
Primera edición en español, 1945
Primera reimpresión, 1951
Segunda reimpresión, 1978
Primera edición electrónica, 2014

D. R. © 1945, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2001-9 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

EL VOLUMEN actual ofrece hasta cierta unidad cronológica. Pero no era ella la que más me interesaba. Siendo un libro de *psicología y teoría del conocimiento* habría que justificar, primero, por qué comienza con un estudio tan extenso de poética y también, aunque esto no sería tan grave, por qué lleva un extenso suplemento acerca de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado.

La intención del volumen es que sirva de entrada a la lectura del *Mundo histórico*, ya publicado. Más que de entrada, de base y fundamento, pues en el prólogo al *Mundo histórico* invitamos entonces al lector a que se pusiera a leer el volumen sin prejuicio, y con la obligación de volver cuanto antes al que presentamos ahora. No se trata de circunloquios inspirados por las necesidades editoriales. La lectura de los dos volúmenes ha de ser un poco en lanzadera, yendo de uno a otro, cosa que no le hubiera disgustado al propio Dilthey, aunque a algunos sistemáticos les pueda parecer extravagante.

En primer lugar, *La imaginación del poeta* es un estudio abundantemente psicológico, en especial por lo que se refiere a la vida sentimental, a la vivencia y a la acción de la conexión psíquica adquirida en las creaciones de la fantasía. Anterior en siete años a sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* y que ha sufrido dos reelaboraciones esquemáticas, en 1892-94 y en 1907-08 (*vid*. apéndices), muy interesantes, con toda su brevedad, para seguir el curso histórico-evolutivo de su pensamiento en un tema doblemente central: la Psicología y la poética. Porque ésta es la significación sobresaliente del ensayo, además de la que puede tener y tiene en cuanto al contenido mismo, que habrá que poner en relación con todo un capítulo de su *Psicología comparada* (arte e individuación) y con los ensayos sobre temas literarios en general, sobre todo su *Vida y poesía*.

Alguna vez hemos hablado de la nebulosa diltheyana, no en un sentido que tenga nada que ver con las famosas "nieblas germánicas" de Don Marcelino, sino como indicación, más bien, de que el pensamiento de Dilthey, como ha ocurrido con el de muchos pensadores, está por decirlo así pre-formado en la juventud y no tendrá más que desplegarse de su estado inicial de nebulosa, aunque la comparación sería más exacta si esa nebulosa fuera un verdadero embrión de donde emergiera un mundo. Por eso su marcha vital inexorable, que no para desde los veinte años hasta el día de su muerte, muestra esa misma regular irregularidad del desarrollo biológico, en el que empiezan ya a brotar miembros y órganos que esperan, sin embargo, la entrañada gestación perfecta de algo central para lograr todo el desenvolvimiento de que son capaces. Así nos ofrecen estos brotes o "materiales para una poética" el primer intento de construcción de una ciencia particular del espíritu —la poética— antes de que se le hayan resuelto a él los problemas básicos de la *fundación de las ciencias* del espíritu, con los que arremete a poco de publicado este ensayo y apenas si los acaba con la *Estructuración del mundo histórico* (1910).

Creía que en el terreno de la poética era donde primero podía cuajar el intento de una

ciencia particular del espíritu, por motivos parecidos a los que le harán preferir luego, en sus desarrollos de hermenéutica, la interpretación de los vestigios escritos. No fue, sin embargo, la poética el primer intento de esta clase sino la moral, como podemos comprobarlo por su *Habilitationsschrift* (1864) y por su *Estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* (1875). Desde el primer momento tiene conciencia de que la coyuntura histórica está reclamando la "fundación de una ciencia empírica de los fenómenos espirituales", de que ésta es la tarea que incumbe a su generación (*El movimiento poético y filosófico en Alemania 1770-1800*, del año 1867) y que así se podrá cumplir con el destino de la nueva época que está pidiendo el alargamiento de la intervención del hombre de los campos de la naturaleza a los de la sociedad. Moral, pues, y pedagogía serán dos preocupaciones primeras e incesantes, como ha de ser, por otra parte, el de llegar, en un plano más alto y definitivo, a una conciliación de la ciencia y de la metafísica, tan maltrecha ésta, además de por la crítica positivista, por la danza vertiginosa de las concepciones del mundo ante la conciencia histórica. Insistirá sobre la poética, dejándonos su última palabra en un esquema (1907-08); insistirá sobre la moral, sin dejarnos más que medias palabras en su ensayo de *Pedagogía* (1888), e insistirá machaconamente sobre la teoría de la filosofía, de la concepción filosófica del mundo, hasta dejarnos ese estudio tan decantado de la *Esencia de la filosofía* (1907).

Dilthey es hijo de un pastor calvinista y estaba destinado a seguir la carrera de su padre. Se asomará por el año cincuenta al mundo de los gigantes de Berlín (Humboldt, Savigny, Grimm, Bopp, Böckh, Ritter, Ranke— con este bagaje: una fe vacilante y un gran temperamento poético. Lo primero que intenta, en esa atmósfera "histórica" de Berlín, es una historia de las ideas cristianas, pero al abordar el mundo medieval sufre el primer choque: le es imposible resucitar aquel mundo con su actitud negativa ante la vida. Este vacío se tiene que llenar con algo: el idealismo está muerto y el positivismo no es una solución. El idealismo está muerto, como lo proclama la vuelta crítica a Kant, pero el hecho de que la nación alemana haya vivido cincuenta años de él debe de tener algún sentido. Leyendo su ensayo sobre el *Movimiento poético y filosófico en Alemania 1770-1800*, de 1867, nos daremos cuenta de cómo este sentido le inspira desde sus primeros estudios histórico-literarios (Novalis, por ejemplo) y filosófico-biográficos (Schleiermacher) hasta los que realiza, mucho más tarde, en torno a Hegel. En pocas palabras: el problema de la unidad del espíritu, un espíritu que ya es histórico, y a la que piensa llegar, primero, por el camino de la "intuición intelectual", de sabor estético, goethiano y schellingiano, pero a la que acabará llegando por el camino de la fundación de las ciencias del espíritu, camino que atraviesa, sin embargo, el proceso luterano de la fe; conocimiento implicado en la vivencia como la fe está implicada en la conciencia: *autognosis*. Este equívoco se encierra en ese ensayo temprano y es el que se resuelve a lo largo de su vida.

Tampoco el positivismo es más que una pobre solución, pero lejos de estar muerto crece cada día más robusto y atrevido: hay que superarlo. Con él se enfrenta en ese decisivo ensayo de 1875, que publicamos como suplemento, con el que se planta en la

encrucijada y empieza agarrando al toro por los cuernos. También tiene un sentido vivo el positivismo: su positivismo, su empeño en no dejarse embaucar. Pero no se encara propiamente con Comte sino con Mill, que es quien ha puesto el dedo verdaderamente en la llaga al pretender, en nombre de su positivismo, no ya negar la psicología —como el primero, lo que hacía su posición más frágil— sino que se aplicaran a las ciencias morales y políticas los métodos que tanto éxito habían conocido en las ciencias naturales.

Conviene insistir en este momento sobre el plan de nuestra edición, pues es un plan que arrastra una determinada interpretación de Dilthey. Los ocho volúmenes que pensamos publicar podrían llevar todos, menos el último, el título común de *Introducción a las ciencias del espíritu*. No son tantos volúmenes si se tiene en cuenta que abarcan algo que, si no es estrictamente una historia de la filosofía, sí se le parece bastante.[1] Estos volúmenes históricos se llaman: *Introducción a las ciencias del espíritu* (esplendor y ocaso de la metafísica), *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, De Leibniz a Goethe, Vida y poesía* (Lessing, Goethe. Schiller, Juan Pablo, Novalis, Hölderlin), *Hegel y el idealismo*; habrá que añadirles el ensayo sobre *Los tres sistemas fundamentales de la primera mitad del siglo XIX,* que irá en el volumen último de filosofía por razones especiales. Vienen los volúmenes teóricos: *Psicología y teoría del conocimiento y Mundo histórico*, en este orden. Aquí termina la *introducción a las ciencias* del espíritu o la *fundación de las ciencias del espíritu* o la *crítica de la razón histórica* en su aspecto positivo y sistemático. Pues ya advertimos que la obra crítica de Dilthey ofrecía una primera parte negativa, histórica, y otra positiva, sistemática. El último volumen, que probablemente llevará el título de *Teoría de la filosofía y otras ciencias del espíritu*, se sale del marco de la "introducción", pues lo que hace es aprovechar todas sus enseñanzas para trazar el esquema de algunas ciencias particulares del espíritu después que ya se ha establecido su fundamento. Que la teoría de la concepción filosófica del mundo (su *Esencia de la filosofía*) entra dentro de este marco es algo que se impone a la mera lectura salteada de sus obras, y el que quiera una declaración expresa puede acudir a la página 91 del *Mundo histórico*. Como los ensayos sobre pedagogía que comprende el volumen IX de las *obras completas* de Dilthey (ed. alemana) no los pensábamos utilizar por haber sido ya traducidos por don Lorenzo Luzuriaga, se nos deslizó el error de señalar en número de ocho los de esa colección, lo que nos apresuramos a rectificar no sea que se nos copie en cualquier bibliografía de bibliografías y corra así la bola.[2]

Volvamos al ensayo en que se enfrenta con el positivismo. En nuestro prólogo a la *Introducción de las ciencias del espíritu* advertimos de cómo este ensayo fue recogido en parte en su primer libro, preliminar de toda la introducción. Ya esto nos acusa el carácter "preliminar" que en la labor de Dilthey corresponde a este ensayo. Hemos creído conveniente incluirlo en este volumen, con el que se aborda la parte sistemática, para que en tal momento pueda tener el lector un plano histórico de referencia de toda la obra, el primer documento en que Dilthey plantea valientemente todo el problema y todos los problemas, centrándolos en el de la *conexión* de las ciencias del espíritu, que es el que puede aclarar el de su historia, y el de ésta la construcción sistemática de cada ciencia. Sobre el tema de la conexión ha vuelto Dilthey creemos que unas siete veces, e

intentos reforzados de resolver el nudo con el análisis, cada vez más elaborado, de la vivencia. Está vislumbrado pero no asoma claramente todavía que la psicología ha de ser la ciencia fundamentadora, una psicología que, superando el positivismo, trataría de castigar los delitos de omisión de Comte "por do más pecado había". Lo barrunta, sin embargo, cuando nos dice que el estudio de la estructura que preside a cada sistema de la cultura podría permitir el desarrollo científico de esos sistemas, es decir, el establecimiento de las ciencias particulares del espíritu.

Se podría creer, inspirándose en ese ensayo, que Dilthey ofrece una dualidad de intención, un poco parecida a la que se ha achacado a Comte. Que por un lado perseguía la *ciencia empírica* de los fenómenos espirituales y que por otro buscaba por los caminos del arte un sustitutivo de su religiosidad muerta, del idealismo recién enterrado y de la pobreza filosófica, tan poco prometedora, del positivismo. Por ellos discurrió mucho tiempo el equívoco de su vida, mientras no tuvo otra solución, pero desde un principio su afán por fundar las ciencias del espíritu no fue encaminado únicamente a los efectos de poder contar con una moral y con una pedagogía científicas, con medios "científicos", en general, para intervenir en la sociedad, sino que también esa otra parte de la filosofía que él distinguía como apoyada en el sentir —la que aborda los problemas últimos de la vida y de la muerte— trataba de encontrar su solución por la vía de la fundación, como él mismo lo declaraba en su *Uebersicht meines Systems* (1896): "Se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza, y, al mismo tiempo, *poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquéllas."* Este alcance lo puso bien de manifiesto en sus diversos ensayos sobre la teoría de la concepción del mundo y, sobre todo, en el último, *Esencia de la filosofía*, y que éste fue el sueño de su vida nos lo revela al contarnos lo que soñó a propósito de *La escuela de Atenas (vid. Int. a las ciencias del espíritu*, p. XXI). En un vacío total no se pueden hacer compartimentos estancos; tampoco los pudo hacer Comte, como él mismo se lo declara a sus intérpretes dualistas en el prólogo tardío a sus ensayos juveniles.[3]

Entramos en lo que constituye el núcleo de nuestro volumen, "Origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior",[4] "Experiencia y pensamiento", "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica". Es lo que nosotros hemos llamado *fundación psicológico-gnoseológica,* que se prolonga con los *ensayos de fundación* de *Mundo histórico* y se complementa con la *estructuración del mundo histórico*. Tenemos que volver a las ideas apuntadas en nuestro prólogo a *Mundo histórico*, cuya primera parte, hasta la página XII, está en realidad dedicada a este volumen de ahora. Como el concepto central es el de *vivencia*, incluimos en los apéndices la última elaboración del tema (1907-8), utilizando unos fragmentos de su reelaboración de la poética. También hemos incluido, con el título *Vivencia y expresión*, otro fragmento de la misma época, el que más puede favorecer esa idea de que en Dilthey hubo una época de fundación psicológica y otra hermenéutica.

Ya dijimos que la hermenéutica es un *método*, el que nos es impuesto por el análisis de la vivencia de comprensión: el método interpretativo de las manifestaciones de vida. Difícil es que un método sirva de fundamento; de lo que servirá será de instrumento de trabajo para trabajar sobre un fundamento logrado, en este caso la vivencia. Con un método se puede buscar un fundamento y, a su vez, del fundamento puede derivar otro método. Con la duda *metódica* encuentra Descartes el fundamento, *pienso luego soy*, y de este fundamento sale asegurado el método de las ideas claras y distintas. Cuando Kant, mediante el análisis de la razón, de su producto eminente, el *factum* de la ciencia físico-matemática, descubre la estructura trascendental de aquélla, tiene ya el fundamento para, con las exigencias del método trascendental que se basan en esa estructura, seguir adelante hasta encontrar otro fundamento, ahora metafísico, en la libertad. A la duda metódica de Descartes correspondería en la fundación de las ciencias del espíritu por Dilthey la *duda histórica*, todos esos volúmenes de historia donde nos hace ver que si las ciencias del espíritu no han encontrado solidez científica y el espectáculo de su desfile no ofrece el mismo consuelo definitivo que el de las ciencias de la naturaleza es por haberse basado en un fundamento falso. Al "pienso luego soy" correspondería la vivencia; al método de las ideas claras y distintas, la hermenéutica. A la crítica de la razón de Kant corresponde, en general, la crítica de la razón histórica que lleva a cabo Dilthey; a su demostración de las antinomias a que conduce el uso trascendente de las categorías, correspondería la parte histórica de la introducción a las ciencias del espíritu que nos hace ver, igualmente, las aporías, intelectualmente insolubles aunque nos apeguemos al rigor trascendental, en que se mueve la historia de las ciencias del espíritu y que sólo la conciencia histórica, la autognosis, y no la conciencia trascendental, puede conciliar con la vida: a la estructura trascendental de la razón corresponde la inmanente conexión estructural de la vida, de la vivencia; y si Kant fabrica después una moral y una estética, así también fabrica Dilthey las ciencias particulares del espíritu y, entre ellas, la concepción histórica del mundo le descubre la esencia o estructura de la filosofía y le da la clave para conciliar las tres concepciones filosóficas del mundo cuyo antagonismo irreductible ha desafiado todos los empeños de la historia.

Que la duda metódica de Descartes se parezca bastante al método de las ideas claras y distintas, que la crítica de la razón sea un análisis trascendental y que el examen de la historia de las ciencias del espíritu se convierta en una crítica hermenéutica, no quiere decir otra cosa sino que el fundamento *prefigurado* —"pienso luego soy", unidad trascendental de la conciencia, la vivencia— está ya trabajando en la tarea de su busca. Por eso Dilthey inicia su inspección histórica con un libro preliminar donde ya se acusa aquello tras de lo que anda. El *factum* de las ciencias del espíritu, constituidas gracias a los esfuerzos de la escuela histórica, le prefigura ya que el fundamento ha de estar en algo que sirve de base a la comprensión practicada por esas ciencias, y este fundamento es la vida, la vivencia, algo radicalmente histórico, y por eso también su *Introducción a las ciencias del espíritu* llevó alguna vez en la mente de su autor el título de *Crítica de la razón histórica*. Por eso, en fin, la primera vez que aborda de frente el problema

(1875) lo hace a propósito de la "historia de las ciencias morales y políticas".

Pero no es menester complicar tanto las cosas, aunque lo que nos proponíamos era explicarlas por implicación. Si la hermenéutica es una disciplina metodológica que resulta, según dice Dilthey (*vid. Mundo histórico*: "Los orígenes de la hermenéutica" y "Comprensión y hermenéutica"), del análisis de la vivencia de comprensión, claro que está fundada en la vivencia, en su análisis. De lo contrario se tendría el círculo vicioso: que este análisis de la comprensión estaría, a su vez, basado en la hermenéutica, en la comprensión de la comprensión, y así indefinidamente. Y si el círculo vicioso está reconocido por Dilthey como inevitable y saludable *dentro* de las ciencias del espíritu, ha de ser sobre la base fluida pero inconmovible y radical, "tras de la cual no puede marchar el pensamiento", de la vida, de la vivencia. Se puede decir que la *Estructuración del mundo histórico* no tiene otro *leitmotiv* que la tríada vivencia-expresión-comprensión y lejos de estar rectificadas sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, están expresamente condensadas en los *preconceptos descriptivos* de sus *Ensayos de fundación* (p. 16 de *Mundo histórico*), y si no hay que olvidar la fecha de estos trabajos (1905-1910), tampoco se puede descuidar lo que expresamente nos dice en la *Esencia de la filosofía* (1907) con respecto a la significación que le corresponde a la psicología descriptiva en la tarea de determinar la función de la filosofía y la estructura de las tres concepciones del mundo con las que se debate su historia. En fin, su teoría del saber está fundada en esos *Ensayos de fundación*, en un análisis de la vivencia del saber, en toda su amplitud de la captación de objetos, del saber de valores y de fines, a cuyo propósito tiene que desarrollar la descripción y el análisis de las tres actitudes psíquicas que había iniciado en sus *Ideas*. ¿Y cuál es el valor cognoscitivo de la comprensión sino el que le presta la "revivencia" que provoca?

Una cosa es esto y otra las dificultades, que a nadie se le escapan menos que a Dilthey, que ofrece la captación de la vivencia. "Sólo en condiciones muy limitadas se halla presente la vivencia a la observación interna" (*Mundo histórico*, p. 22). Pero se halla: que es lo mismo que él dice a propósito de la crítica de Comte a la introspección. La vivencia es una realidad absoluta, en el sentido de que permite echar pie seguro porque en ella coinciden perfectamente el sujeto y el objeto; una experiencia última, pues no se puede ir más allá; una conexión estructural, pues siempre se ofrece como tal; una realidad constitutivamente histórica, pues siempre se da en devenir: un presente en precipitación. Este mismo devenir y la "presencia" peculiar que en él tiene el pasado la revela también como desarrollo. Precisamente la dificultad nuclear está en este carácter de actualidad, de "presente" de la vivencia, en su carácter evanescente, que hay que consolidar, sin congelarlo, por medio del recuerdo, "probando en la fantasía por una especie de experimento psíquico", probando a través de la expresión, cuya comprensión reproduce la vivencia, nos da la "revivencia". Lo que sí hay también en Dilthey es una desconfianza, un despego por la introspección —que le viene a él de la acuidad con que ve el carácter evanescente e histórico de la vivencia y de su evidencia de historiador de que al hombre sólo se le conoce en la historia (contra Nietzsche el cavilador)— que le va empujando cada vez más a extender el campo de la comprensión a costa de la vivencia

directa, como ya se marca en sus *Ideas*, vivencia que, no obstante, queda como irreductible reducto para la evidencia de la estructura, para la evidencia de la realidad del mundo exterior, para la evidencia de la estructura del saber, para la evidencia de la comprensión, que está regulada por el análisis de su vivencia y que encuentra su "cumplimiento" significativo o, mejor, expresivo en la revivencia —reproducción— de la vivencia expresada.

Convendría acaso hacer una distinción en esto de que la psicología descriptiva y analítica ha de servir de fundamento a las ciencias del espíritu. Lo que en realidad sirve de fundamento es la "teoría estructural". "La teoría estructural se me figura a mí como parte capital de la psicología descriptiva. Podría ser desarrollada como un todo propio amplísimo. En ella se encuentra, sobre todo, el fundamento de las ciencias del espíritu" (*Mundo histórico*, p. 20). Se trata de esos conocimientos psicológicos que la teoría del conocimiento tendría que acoger, de una psicología en movimiento que iría en la dirección de la teoría del conocimiento, como dice ya en sus *Ideas*. Esta gnoseología-psicología tendría la evidencia absoluta de la percepción interna, sin caer en el psicologismo relativizante de la psicología explicativa, y esta gnoseología es la que desarrolla en sus ensayos de fundación al analizar la estructura de la vivencia del saber. En este sentido más preciso, la *teoría estructural* representaría el fundamento gnoseológico-real, gnoseológico-psicológico de las ciencias del espíritu, y hasta podría abarcar la *hermenéutica* como metodología basada en la estructura del comprender. Fuera de este núcleo, la psicología descriptiva, junto con la psicología comparada, compondría la *antropología*, que sería una ciencia más del espíritu. En el fondo, ésta es la idea que trabaja en Dilthey *(vid.* apéndice: *La conexión estructural de la vida psíquica).*

Como la filosofía pretende ser, como lo dice expresamente Dilthey, una disciplina real y no especulativa, que trata de actuar sobre la realidad, parece que apoyándose en la vivencia no podría salir de la inmanencia: tendría un conocimiento perfecto pero como tiene un alimento perfecto la serpiente que se muerde la cola. Sus "contribuciones a la solución de la cuestión acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", con las que inicia Dilthey la parte sistemática de la fundación, llevan este propósito de anclar en la realidad. Hay una vivencia, la de la voluntad, "la experiencia de resistencia", que nos pone en la presencia de "lo otro": el yo y el mundo se presentan correlatos en la vivencia o, si se quiere, el "mismo" y "lo otro". Pero como la experiencia de resistencia está mediada por un proceso intelectual —que no se han seguido las sensaciones "representadas" que suelen acompañar a la impulsión—, también es necesario determinar el mero carácter "explicador" con que los procesos mentales operan sobre la vivencia. A eso tiende el ensayo *Experiencia y pensamiento* y a eso tienden, insistentemente, todos los lugares, tantísimos, en los que Dilthey nos habla del pensamiento tácito, de la intelectualidad de la percepción, de las percepciones de segundo grado. A esto tienden de primeras. Porque su alcance se extiende también a asegurarnos que al elaborar las ciencias del espíritu conceptualmente, las vivencias "comprendidas" por ellas, no hacen, por decirlo así, más que extraerles todas sus posibilidades, todas sus

implicaciones, y en este sentido el conocimiento que se basa en la vivencia es verdadera y mera autognosis. Así como, por otra parte, la expresión de la vivencia, la manifestación exterior de la misma, permite una retroinferencia de ella a la vivencia de que es expresión, gracias a la hermenéutica, que no hace sino señalarnos las reglas impuestas por el análisis de la vivencia del comprender. No hay resquicio para la interpolación. Sólo en el conocimiento natural el pensamiento interpola, pero no en esas operaciones tácitas o percepciones de segundo grado, que se reducen a marcar diferencias, igualdades, fijar grados, unir, separar, sino al subsumir un objeto a la percepción y al *explicar el mundo* mediante una construcción. La "explicación" que del mundo espiritual darán las ciencias del espíritu será literalmente una explicación, *ex-plicare*, sacar lo que estaba implícito, y a esto se reduce su tarea de comprender y de elaborar conceptualmente lo comprendido. Con esta insistencia en el pensamiento tácito, en sus categorías formales, sobre las que se basan luego las categorías formales del pensamiento discursivo, Dilthey está superando la dualidad kantiana entre materia y forma: no se nos da materia sin forma y si las formas han sido abstraídas de la materia, no vale sustantivarlas. A las categorías formales, lógicas que se aplican a todos los objetos del conocimiento, se agregan las categorías reales, exigidas por la índole del objeto, y si en las ciencias de la naturaleza tenemos categorías reales o, mejor, materiales, como cosa, propiedades, identidad de causa y efecto, en las ciencias del espíritu tenemos verdaderas y peculiares categorías "reales" —por ejemplo, temporalidad, estructura, desarrollo, efectividad, significado, valor, fin— que nos impone la índole del objeto, la vida, la vivencia, que hemos descubierto en ésta y que el método hermenéutico tendrá que aplicar con exclusividad.

Afirmados los pies en el suelo, pasa Dilthey a desarrollar su *teoría estructural*, desarollando de paso algo más: la antropología. Y una vez en posesión de la teoría estructural, de todo lo que el análisis de la vivencia le ha enseñado acerca del carácter de "conexión estructural en desarrollo" propio de lo psíquico, pasará a desenvolver una teoría del saber con vistas a la fundación del saber científico-espiritual, estudiando para ello la "conexión estructural del saber" en las tres actitudes fundamentales de la aprehensión de objetos, del sentir y del querer, ampliando así las bases gnoseológicas frente al tradicional y angosto planteamiento intelectualista.

Establecida una teoría del saber nada fenomenista ni intelectualista sino con los pies en la tierra y con el corazón ancho, echará mano de una categoría específica, la de *efectividad*, la causación humana, para no perderse en una mera construcción de sentido que convertirá a las ciencias del espíritu en un estudio del espíritu objetivo ya que no especulativo, pues se apoyaría en la comprensión de la vivencia, cuando menos inoperante. Podemos decir que recoge ahora el hilo suelto de su libro preliminar a la *Introducción*, ahondándolo con los fundamentos psicológicos establecidos entretanto. El *nexo efectivo* lleva una teleología inmanente, como todo en la vida o en la vivencia, tiene, por lo tanto, sentido, que organiza sus partes en un todo, pero es efectivo, señala el proceso de las operaciones interhumanas, y con él es como se puede "agarrar" el mundo histórico, además de contemplarlo en lo que es. La "estructuración" del mundo histórico

se lleva a cabo considerándolo como lo que es, un nexo efectivo concreto, que se diversifica en nexos particulares, y no un mundo de puras esencias: hay que analizar ese nexo en sus sistemas de nexos efectivos. Este análisis, que ya lo han llevado a cabo espontáneamente las ciencias del espíritu al desplegarse en su particularidad, lo depura o "explicita" Dilthey con su idea de los sistemas culturales y de las organizaciones. En el libro preliminar de la *Introducción* y en el *Mundo histórico* ha hablado abundantemente de ellos. Lo que nos interesa ahora es recalcar que el problema de la conexión de las ciencias del espíritu, que no es más que la prolongación del problema de su fundación alcanzada con la teoría estructural, extiende las estructuras, mediante el análisis de aquellos nexos efectivos, hasta abarcar todo el campo del espíritu, todo el mundo histórico. Las ciencias del espíritu no se articulan arbitrariamente sino con arreglo a la trabazón de los nexos efectivos que nos ofrece en su unidad, en su estructura, la vida amplísima del espíritu en la historia. La teoría estructural se completa con la teoría de esos nexos efectivos, el análisis de la vivencia con el análisis, referido a ella, del sistema de las ciencias del espíritu. Se palpa la unidad espléndida del espíritu en su despliegue pero no a la manera trascendental y especulativa sino empíricamente. Tampoco a la manera fenomenológica de contemplación de esencias y quedando fuera la voluntad, que no tendría, según Max Scheller, más que una función negativa, "impedir o quitar impedimentos". Para Dilthey la voluntad está creando constantemente valores en la vida, valores que vive el sentimiento y que la voluntad procura.[5]

El nexo efectivo, producto de las interacciones individuales, participa de los mismos caracteres de los individuos, de su vida: su teleología inmanente le reviste de todos los caracteres que acusa la teleología inmanente de la vida individual. Y como ésta, así también se pueden estudiar efectivamente los nexos efectivos fundamentales, los sistemas culturales —nexos finales—, las organizaciones y otros nexos no menos efectivos: los movimientos históricos, las épocas, las naciones, que "tienen su centro en sí mismos". Constituyen los sujetos supraindividuales para la predicación histórica y permiten estudiar sus interacciones como otros tantos nexos efectivos hasta llegar al gran nexo concreto y total de la historia universal. Así queda fundado y estructurado el mundo histórico: fundado en la vivencia y estructurado por las ciencias del espíritu en una aproximación *típica* incesante hasta llegar a captar lo individual en su efectividad *(vid.* para esto: *Psicología comparada* en relación con la *Estructuración del mundo histórico).* Si de este modo se podrá predecir el futuro y en qué grado, es cosa que deja en interrogante Dilthey, pero su intención de intervenir de un modo eficaz en la vida humana se acusa constantemente en la marcha de su trabajo y más específicamente en sus ensayos de pedagogía. Pero ya dijimos que, desde un principio, su propósito era más ambicioso; también quería conseguir una solución metafísica última, una conciliación entre las antagónicas concepciones filosóficas del mundo mediante una "concepción histórica del mundo".

Nos paramos y sacamos el *fazit*, como diría Dilthey. La *teoría estructural* establece el fundamento primero de las ciencias del espíritu; comprende la teoría de la estructura

psíquica en general, de la vivencia, y la estructura especial de la vivencia del saber y del comprender. Este saber abarca saber de objetos, de valores y de fines, es decir, el saber expresado en los juicios, en las exclamaciones y en los imperativos. El saber de objetos es un saber acerca de la realidad, sus enunciados son juicios que predican realidad. Abarcarán también valores y fines, pues en la realidad de la vida se dan sobre todo esta clase de fenómenos. Pero no le incumbirá respecto a ellos más que la predicación de existencia y efectividad. El saber de valores y de fines estudiará la conexión especial que se establece dentro de la actitud afectiva y de la actitud volitiva, con independencia del predicado de existencia; relaciones intrínsecas de los valores entre sí, de los fines entre sí y con los medios tales como vienen implicadas en la conexión vivencial respectiva. El conocimiento de los valores antecede al de los fines y lo determina, como el conocimiento de la realidad precede al orden de los valores. Ciencias de hechos particulares (historia) o generales (sistema), ciencias axiológicas y ciencias prácticas. Por ejemplo, la antropología, aunque se encamina a la individuación, comienza como ciencia general de hechos; la historia es una ciencia de hechos particulares; la moral será una ciencia preferentemente axiológica; la pedagogía, preferentemente práctica. Como todas necesitan de la psicología o antropología, todas participan del conocimiento sistemático; como todas, incluso la psicología, recogen su material en el mundo histórico, todas tendrán un poco o mucho de conocimiento particular de hechos; como la historia alcanza su particularización con base en las ciencias sistemáticas de los diversos nexos efectivos, también ella contendrá gran cantidad de conocimientos generales. Es el famoso círculo vicioso que permite que el mundo histórico quede finalmente estructurado gracias a las ciencias del espíritu.

Una vez que la teoría estructural, el análisis de la vivencia del saber, nos ha revelado este carácter complejo del conocimiento científico-espiritual, avancemos un poco más para descubrir el nexo de esas ciencias, el sistema articulado en que se despliegan. Ahora acudimos a otras vivencias más especiales: la de los sistemas culturales —derecho, religión, filosofía, economía, etc.— y la de las organizaciones —familia, sociedades, estado— en que se han diversificado de hecho las ciencias del espíritu. La unidad que no hay que perder de vista es la que las tres actitudes psíquicas —objetiva, afectiva y volitiva— nos ofrecen en la vivencia general. A partir de esta unidad se despliegan y articulan las diversas ciencias. Los sistemas culturales son otras tantas conexiones de fin, nexos finales. Es decir, fines en los que concurren los individuos, por lo que tienen de común, pero contribuyendo con toda su alma. El *homo oeconomicus* o cualquier otro *homo* fabricado por cierto tipo de ciencias del espíritu es una abstracción: el hombre entero actúa en el fin económico que lo traba con los demás. Estos fines producen, al ser actuados, un nexo efectivo, una conexión de efectividad. Si analizamos estos nexos efectivos hasta encontrar su verdadera estructura, tendremos el secreto para organizar correctamente la ciencia correspondiente. Es decir, si analizamos el nexo efectivo que traba a los filósofos en la historia para descubrir su estructura y organizar correctamente esa ciencia particular del espíritu como lo ha hecho Dilthey en su *Esencia de la filosofía*. La esencia o estructura de la filosofía, del nexo efectivo que se presenta en la historia:

concepción del mundo con pretensión de validez universal, científica, nos permite articularlo con base en los tres sistemas persistentes de concepción del mundo y nos permite, además, darnos cuenta de los límites y, al mismo tiempo, del valor radical de la filosofía. Lo mismo podríamos decir, por ejemplo, de la religión o del arte.

El nexo efectivo, que es producto de la interacción entre los individuos, participa de los mismos "momentos" estructurales que ellos. Es decir, que el nexo efectivo —el sistema cultural o la organización— se puede considerar como el sujeto *supraindividual* con respecto al cual se enuncian los mismos tres predicados que para el individuo: realidad, valor, fines. Pues tiene, como el individuo, su centro en sí mismo, y le corresponden las mismas categorías reales que la teoría estructural ha encontrado en la vivencia: temporalidad, ser, desarrollo, efectividad, significado, valor, fin. El mundo histórico nos revela todavía otros nexos efectivos con los mismos caracteres: épocas —la Ilustración—, movimientos —la Revolución francesa—, naciones. Así estamos en la posibilidad de captar la conexión total de efectividad concreta que es la historia universal y de captar dentro de ella el nexo efectivo singular que nos interese, en su interacción con otros nexos efectivos. Pero no olvidemos que, como nos revela la teoría estructural, la efectividad humana nada tiene que ver con la abstracción de *causa aequat effectum*: es creadora o destructora de valores. Y el método para captar estos nexos efectivos no es otro que el hermenéutico.

Todos los ensayos contenidos en este volumen, menos la *Imaginación del poeta* y los apéndices, salvo uno, que corresponden a la segunda parte de *El mundo espiritual: Introducción a la filosofía de la vida*, proceden de la primera parte de la recopilación alemana que lleva este título y que fue editada por Georg Misch haciéndola preceder de una extensa introducción (vols. V y VI de las *Obras completas*). La recopilación lleva un prólogo inacabado de Dilthey, del año 1911 (*vid. Introducción a las ciencias del espíritu*, p. XVII), el de su muerte, y nos dice en él que, atendiendo a los deseos de sus discípulos y con su ayuda, ha podido reunir diversos trabajos que se extienden largamente por los tramos de su vida y que responden a la unidad pasional que le impulsó desde joven. Georg Misch nos explica que se trata, en cierto grado, de un acto de "resignación". Había intentado por dos veces publicar la parte sistemática de la *Introducción* y no pudo llevarlo a efecto: en 1895-1896 y en 1907. En 1910 publicó la *Estructuración del mundo histórico*, que representaba para él la forma más cuajada de su fundación de las ciencias. Todos los materiales anteriores que apuntaban en esa dirección los despide bajo el título *El mundo espiritual: Introducción a la filosofía de la vida*. Pero el caso es que en esta recopilación se encuentran también sendos trabajos que apuntan claramente en otra dirección: la de la teoría de algunas ciencias particulares del espíritu; alguno, *El problema de religión*, de fecha última, 1911. Por lo tanto, la explicación de Misch no puede ser completa; él la ha hecho menos completa todavía al incorporar la *Esencia de la filosofía*. No vemos, pues, la unidad que precede a la recopilación. Al hilo de lo que contiene, pudo escribir Misch una introducción que, como no podía ser menos, resulta una exposición completa del pensamiento de Dilthey, lo que

le permite muy bien la diversidad y dispersión temporal de los materiales acumulados. Pero ¿por qué lleva el título de *Introducción a la filosofía de la vida?* Ya sabemos lo que le gustaban a Dilthey los títulos "modestos" de introducción, contribución, materiales, ideas, y si hubo algo de resignación al envolver todos estos trabajos con esa bandera indecisa, podemos comprender que Dilthey considerara casi toda su obra sistemática, cuando ya no le quedaba tiempo para reelaborarla una vez más, porque le estaba llamando la muerte, como una *introducción a la filosofía de la vida*. Pero, sin dejarnos impresionar demasiado por este arranque de humor resignado, preferimos reconocer que toda su obra era ya una espléndida filosofía de la vida, que encuentra su remate en la *Esencia de la filosofía* (1907), y que toda ella se ha mantenido fiel al programa que se trazó en el prólogo a su *Introducción* (1883) y al más amplio que le "impulsó apasionadamente desde la juventud". Por eso nos hemos decidido a convertir fundamentalmente esa recopilación única en dos libros, el que presentamos ahora, que forma parte de la sistemática de su *Introducción*, y el que presentaremos más tarde con el título probable de *Teoría de la filosofía y otras ciencias del espíritu*, que se sale del marco de la introducción pero que la continúa al establecer en esquema unas cuantas ciencias del espíritu, añadiendo nosotros para estos efectos todo lo referente a la teoría de la concepción del mundo que se contiene en el vol. VIII de las *Obras completas*.[6]

EUGENIO ÍMAZ

[1] *Vid*. en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, 2ª ed., p. 404.

[2] La omisión de estos ensayos, conviene también decirlo, no obedece a ningún menosprecio por los temas pedagógicos —que en el caso de Dilthey sería completamente estúpido—, como lo indica que pensamos publicar el primero de la serie que, con muy buen acuerdo, no publicó Luzuriaga porque no hacía a su propósito. Es más, aunque insistimos en el peligro que *de hecho* supone el introducir por la vía pedagógica a un pensador de la amplitud y peso de Dilthey, también tenemos que reconocer que ese contacto primero con su pensamiento ha sido un contacto vivo, por obedecer a las necesidades de ilustración de una actividad, la pedagógica, que entre nosotros es muy despierta y verdadera y puede servir de ejemplo a otras más presuntuosas.

[3] *Vid*. A. Comte, *Primeros ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1942).

[4] El título completo, muy a tono con su amor a los títulos modestos, que descubren la intención ensayadora, es el de *Contribución a la solución de la cuestión acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, pero no había manera de poner en fila cristiana los tres *on*.

[5] No podemos abordar ahora el interesante tema de las relaciones entre el pensamiento diltheyano y la fenomenología y sus derivados. Es interesante, sobre todo, porque están vigentes algunos equívocos. Recuérdese la nota de Dilthey *(Mundo histórico*, p. 17) donde al ocuparse de la estructura psíquica reconoce cuánto debe "a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900-01) que hacen época en lo que se refiere al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento". Dilthey se refiere a la descripción psíquica, cobrándose por adelantado lo que luego harán con él algunos discípulos de Husserl (Max Scheller, Heidegger), adaptando las descripciones de Husserl a sus designios. Existe una similitud innegable, una cierta atmósfera común entre Husserl y Dilthey, pero subsiste desde un principio hasta el final una oposición radical.

[6] Por creerlo conveniente a los efectos de facilitar la lectura correlativa de este volumen y el *Mundo histórico*, ofrecemos a continuación la paginación que en el volumen presente corresponde a las citas que, entre las páginas 11 y 58 del *Mundo histórico*, se hacen de la *Psicología descriptiva y analítica* en su edición alemana: 296 *ss*.; 223; 231; 264 *ss*.; 296; 293; *296 ss*.; 293; 259; 296.

LA IMAGINACIÓN DEL POETA

Materiales para una poética

(1887)

LA POÉTICA establecida por Aristóteles ha sido en todas las épocas de creación poética consciente, hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el instrumento de los poetas en su trabajo y la temida pauta de los críticos hasta los tiempos de Boileau, Gottsched y Lessing. Representaba el recurso más efectivo de la filología para la interpretación, crítica y estimación de la poesía griega. Constituía, junto con la gramática, retórica y lógica, una parte de la educación superior. Después, la estética surgida del espíritu alemán ha guiado la obra de Goethe y Schiller en la gran época de la poesía alemana y ha facilitado la comprensión de la misma y afirmado en sus juicios a Humboldt, Körner y los Schlegel. Gracias a estos dos príncipes de la poesía alemana ha dominado todo el ámbito de la misma, con la cooperación de Humboldt, Moritz, Körner, Schelling, los Schlegel, finalmente Hegel, como ministros de las bellas artes que gobernaron con ellos. Ha transformado la filología, pues ha completado la hermenéutica racional, tal como había sido creada en la lucha entre el catolicismo tridentino y los protestantes, y desarrollada por Ernesti, mediante aquel arte hermenéutico, estéticamente fundado, cuyas reglas dedujo Schleiermacher, siguiendo las huellas de Federico Schlegel, al partir del principio de la forma de una obra escrita. Ha completado una estimativa y una crítica, que puso como base el entendimiento, las reglas y la técnica gramatical, métrica y retórica, mediante aquella estética que parte del análisis de la forma y cuyos resultados importantes los encontramos en Wolf, Lachmann y sus continuadores. Esta estética alemana ha apresurado en Francia e Inglaterra la caída de las viejas formas y ha influido en las primeras nuevas formaciones, todavía no conscientes de sí mismas, de una nueva época poética.

En la actualidad la anarquía reina en todos los países en el ancho campo de la poética. La poética creada por Aristóteles ha muerto. Sus formas y sus reglas se habían convertido ya, frente a los bellos monstruos poéticos de un Fielding y un Sterne, de un Rousseau y un Diderot, en sombras inermes, en muestras sin valor sacadas de una manera artística ya pasada. La estética alemana vive todavía aquí y allá en alguna cátedra, pero no en la conciencia de los artistas o críticos dirigentes, y ésta sería, sin embargo, una auténtica vida. Cuando en las artes plásticas francesas perdió David su vigencia y asomaron Delaroche y Gallait, cuando en las artes plásticas alemanas desaparecieron en las sombras de los museos las pinturas de Kornelius y dejaron sitio a los hombres verdaderos de Schadow y Menzel, el código de la belleza ideal para las artes plásticas concertado por Goethe, Meyer y los otros compañeros de Weimar estaba fuera de vigor. Cuando, después de la Revolución francesa, fueron atrayendo cada vez más la atención las realidades enormes de Londres y París, en cuyas almas circulaba un nuevo género de poesía, cuando Dickens y Balzac comenzaron a escribir la epopeya de la vida moderna que palpitaba en esas ciudades, se habían acabado para siempre los principios de la poética en los que, en la época idílica de Weimar, habían coincidido Schiller, Goethe y Humboldt. De todas las épocas y pueblos se nos viene una abigarrada colección de formas que parece disolver toda delimitación de géneros poéticos y toda regla. Del este nos llega, además, una poesía elemental, sin forma, una música y una pintura del mismo calibre, medio bárbaras pero cargadas con la ruda energía de esos pueblos que combaten

todavía las luchas del espíritu en sus novelas y en cuadros de veinte pies. En esta anarquía el artista se encuentra sin reglas, el crítico abandonado a su sentimiento personal como único patrón que le queda para determinar los valores. Domina el público. Las masas, que se reúnen en colosales edificios para exposiciones, en teatros de todos los tamaños y aspectos y en grandes bibliotecas, hacen y deshacen el nombre del artista.

Esta anarquía del gusto caracteriza siempre a épocas en que una nueva manera de sentir la realidad ha quebrantado las formas y reglas existentes y se pretende crear nuevas formas de arte; pero no debe perdurar y una de las tareas más urgentes de la filosofía actual, de la historia del arte y de la literatura consiste en restablecer la relación sana entre el pensamiento estético y el arte.

La necesidad de sinceridad y de efectos impresionantes de todo género lleva al artista por un camino cuya meta le es todavía desconocida. A este afán sacrifica el perfil limpio de las formas y la elevación pura de lo bello ideal sobre la realidad corriente. En esto se siente a tono con una sociedad transformada. La lucha por la existencia y por la acción se ha hecho más implacable y reclama la explotación de los efectos más fuertes. Las masas han logrado voz y valimiento y afluyen con gran facilidad a los puntos centrales en los que reclaman la satisfación de su anhelo por los efectos impresionantes, por las conmociones del corazón. El espíritu investigador científico se pone a la obra frente a todo objeto, penetra en todo género de operación espiritual y fomenta la necesidad de mirar la realidad verdaderamente, rasgando velos de toda clase. Naturalezas que cuentan con aquello que son, fueron nuestro ideal en el siglo pasado; la expresión de esto tenía que ser un arte representativo, ennoblecedor de la belleza estadiza; ahora nuestro ideal no está en la forma sino en la fuerza, que nos habla en figuras y movimientos. Así el arte se hace democrático, como todo en torno nuestro, y está lleno también de sed de realidad, de verdad científicamente firme. El artista y el poeta sienten hoy que un grande y verdadero arte de la actualidad tendría que expresar un contenido y un secreto de esta época tan poderoso como el que nos mira a través de las Madonas o de los tapices de Rafael, como el que nos habla por boca de Ifigenia, y siente apasionadamente, y con tanta mayor pasión cuanto más oscura se le presenta la meta del arte, su antagonismo con aquella estética con el rostro vuelto atrás que deriva el concepto de las formas idealmente bellas de las obras del pasado o de pensamientos abstractos, y trata de medir con ellas el trabajo productivo del artista luchador.

Bajo las mismas influencias se ha transformado la poesía pero también ha sido rebajada. Grandes genios de la poesía narrativa como Dickens y Balzac se han acomodado demasiado bien a las necesidades de un público hambriento de lectura. La tragedia padece de la falta de un público en el que la reflexión estética hubiera mantenido alerta la conciencia de la tarea suprema de la poesía. La comedia de costumbres ha perdido, en las mismas circunstancias, la finura en la trama de la acción y la nobleza en el desenlace; aquel elemento trágico que se mezclaba a la gran comedia de Molière y le daba su profundidad, es reemplazado, según el gusto de la masa, por un sentimiento trivial. En las artes plásticas alemanas, en la pugna con una estética infecunda —pues la estética es infecunda cuando no coopera en el ideal de una época—, se ha originado una

misología, un odio de los artistas contra la reflexión estética y hasta, en parte, contra toda clasfe de formación espiritual superior, y las consecuencias de este odio se hallan patentes tanto a los ojos del artista como a los del público.

Si no han de menguar los poderosos impulsos que tienden hacia la sinceridad, hacia la captación de la fuerza tras cada forma y a la energía del efecto consiguiente, es menester restablecer la relación natural entre el arte, el razonamiento estético y el público discutidor. La explicación estética eleva la posición del arte en la sociedad y estimula al artista en su trabajo. En un ambiente vivo semejante trabajaron los artistas en la época griega y en el Renacimiento, Corneille, Racine y Molière, Schiller y Goethe. En la época de su máxima tensión artística, encontramos a Schiller y Goethe rodeados de una vitalidad estética de la nación que los lleva en andas, envueltos por la crítica, el juicio estético y los más vivos debates. Toda la historia del arte y de la poesía muestra cómo la captación reflexiva de las funciones y leyes del arte mantiene la significación y las metas ideales del mismo en la conciencia, mientras que los instintos inferiores de la naturaleza humana tienden a rebajarse de continuo. Especialmente la estética alemana ha fundamentado con profundidad la creencia de que el arte representa una oportunidad inmortal de la humanidad. Sólo en la medida en que se funde con mayor hondura lo permanente de esta estética, especialmente su idea sobre la función del arte para la vida de la sociedad, podrán también afirmar el artista y el poeta su alto lugar en la estima de la sociedad que habían conquistado en esos cien años que separan al mísero Gunther del enterramiento de Goethe en un mausoleo principesco. La reflexión estética sobre la meta y la técnica de cada arte ha apoyado de modo esencial en toda época floreciente de las artes plásticas o de la poesía la formación de un estilo sólido y de una tradición conexa en el arte. Vemos por los restos de la poética y la retórica de los griegos cómo en ellos el estilo perfilado de los poetas y los oradores se ha desarrollado mano a mano con el establecimiento de reglas. Ya observamos cómo el largo florecimiento del teatro francés fue fomentado por el razonamiento estético, que se nutría de la filosofía cartesiana. Y Lessing, Schiller y Goethe prepararon su poesía mediante una profunda meditación sobre estética y técnica; *Wallenstein, Herman, Meister y* el *Fausto* se fabricaron con la viva participación de esta meditación; también el razonamiento aseguró a estas obras la comprensión y acogida por parte del público. En una palabra, el arte, si pretende desarrollar, afirmar y defender su carácter superior frente a los instintos comunes de la masa, necesita en absoluto de una disciplina del artista y de una educación del público por la reflexión estética. ¿No es cierto que el gran estilo de la poesía alemana se ha podido mantener gracias al poder regio de los dos grandes poetas que residían en Weimar? Gracias a una influencia estética amplia, dirigida desde Weimar, apoyada en diversas revistas, y no sin el terrorismo de los *Xenien*, han podido contener a los Kotzebue, Iffland y Nicolai y han elevado al público alemán hasta la altura de su fe en el *Herman y Dorotea* y en la *Novia de Mesina*. Esta fe no le era natural.

La misión de la poética, que resulta de ésta su relación viva con la vida artística, reza así: ¿podrá lograr leyes de validez universal que sean utilizables como reglas de la creación y como normas de la crítica? ¿Y cómo se comporta la técnica de una época

dada y de una nación con estas reglas universales? ¿Cómo podremos superar la dificultad que pesa sobre todas las ciencias del espíritu y que consiste en derivar proposiciones universalmente válidas basadas en las experiencias internas, que son tan personalmente limitadas, tan inciertas, tan complicadas y, sin embargo, no analizables? Se nos presenta de nuevo la vieja misión de la poética y nos preguntamos si, gracias a los recursos que nos proporciona la ampliación del horizonte científico, podrá ser realizada. Y los puntos de vista empíricos y técnicos del presente nos permiten ascender de la poética y de las adjuntas ciencias estéticas particulares a una estética general.

También desde un segundo punto de vista se nos presenta la poética como una necesidad ineludible de la época. La masa inabordable de obras poéticas de todos los pueblos tiene que ser ordenada a los fines de su goce vivo, del conocimiento causal histórico y de la práctica de la crítica, tiene que ser calibrada en su valor y utilizada para el estudio del hombre y de la historia. Esta tarea puede ser resuelta únicamente si, junto a la historia de la literatura, colocamos una ciencia general de los elementos y leyes sobre cuyas bases se eleva la poesía. "El material es para las dos el mismo y no hay mayor error metódico que el que consiste en renunciar a la amplitud de los hechos históricos, entre ellos de los biográficos, para la construcción de la ciencia general de la naturaleza humana y de las aportaciones suyas que se nos presentan en medio de la sociedad y pueden ser estudiadas. Se trata de la misma relación entre la ciencia general y el análisis de los fenómenos históricos que tiene lugar en todas las demás grandes manifestaciones de vida de la sociedad." El punto de partida de una teoría semejante se hallará en un análisis de la facultad creadora cuyos procesos condicionan la poesía. "La fantasía del poeta en su relación con el mundo de las experiencias constituye el punto de partida necesario de toda teoría que pretenda explicar claramente el mundo abigarrado de las creaciones poéticas en la sucesión de sus manifestaciones. La poética, en este sentido, representa la introducción verdadera en la historia de la literatura, lo mismo que la teoría de la ciencia lo es de la historia de los movimientos espirituales."[1] Los artistas y el público tienen necesidad de una pauta, lo más segura posible, para juzgar las obras artísticas. Hemos entrado en una época histórica. En el campo de la poesía nos rodea todo el pasado. El poeta tiene que enfrentarse con él y sólo la visión histórica desarrollada en una poética le puede liberar. Por otra parte, la filología, que ha sido la primera en hacemos comprender la conexión entre las creaciones poéticas de un pueblo y la vida del espíritu nacional, se encuentra siempre frente a una técnica poética históricamente limitada y el problema de las relaciones de ésta con las leyes generales de la poesía la lleva necesariamente a los principios de la poética.

Así llegamos a las mismas cuestiones fundamentales, sólo que en un sesgo histórico. ¿Es que podemos conocer en qué forma los procesos fundados en la naturaleza humana y que actúan, por lo tanto, en todas partes, pueden producir estos diversos grupos de poesía, separados por pueblos y épocas? En este punto tropezamos con el hecho más profundo de las ciencias del espíritu: la historicidad de la vida psíquica, que se manifiesta en todo sistema cultural producido por la humanidad. ¿En qué modo la identidad de nuestro ser humano, que se manifiesta en uniformidades, se enlaza con su variabilidad,

con su ser histórico?

Acaso posea la poesía, en lo que respecta al estudio de este hecho fundamental de las ciencias del espíritu, la historicidad de la libre naturaleza humana, una gran ventaja con respecto a las teorías de la religión, o de la moral, etc. En ningún otro dominio, fuera del de la ciencia, se han conservado de modo tan completo los productos de los procesos; se encuentran acumulados en las obras literarias. En los productos parecen palpitar todavía de una manera viva las fuerzas actuantes. Los procesos tienen lugar hoy como en cualquier tiempo pasado; el poeta vive ante nuestros ojos y poseemos testimonios acerca de su creación. Por eso se puede estudiar de un modo especialmente ventajoso la creación poética, su estructura psicológica y su variabilidad histórica. Nace la esperanza de que, mediante la poética, se pueda explicar con exactitud la acción de los procesos psicológicos en los productos históricos. En la historia literaria se desplegó entre nosotros la consideración filosófica de la historia. Acaso corresponda a la poética una significación semejante en el estudio sistemático de las manifestaciones históricas de vida.

La construcción de una ciencia semejante habría de tener también una significación práctica no despreciable para la enseñanza superior. Las viejas escuelas académicas, anteriores a la transformación que ha sufrido la filología alemana gracias a la comprensión de lo griego llevada a cabo por Humboldt y por Wolf con el punto de vista del ideal de la humanidad, pretendían obtener de la lectura de los escritores una conciencia racional de las reglas del lenguaje, del pensamiento, del estilo oratorio y poético, y una seguridad de la técnica fundada en ello. Esta idea justa fue desplazada en la época de esplendor del humanismo helenizante alemán por otra cuya validez es, sin embargo, más limitada. El conocimiento histórico del espíritu griego en su idealidad debería educarnos en el sentido de una humanidad bella. Si la escuela académica vuelve a su vieja idea fundamental en una forma más madura, más de acuerdo con nuestra conciencia histórica, tendrá necesidad de una poética restaurada lo mismo que de una nueva retórica y de una lógica desarrollada.

[1] Así fundaba yo en 1877, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, en un ensayo acerca de la imaginación del poeta, la necesidad de abordar de nuevo la vieja tarea de la poética.

SECCIÓN PRIMERA

LAS IDEAS NUEVAS Y LAS NUEVAS TAREAS DE LA POÉTICA

1. *La poética como teoría de las formas y como técnica*

LA POÉTICA, tal como la fundó Aristóteles y la utilizó y enriqueció la posteridad hasta el siglo XVIII, era una teoría de las formas y una técnica fundada en ella.

Aristóteles ha empleado siempre el método de la generalización, que deriva las formas de los hechos singulares y las coordina, y el del análisis, que señala la composición de estas formas en sus elementos: su método es descriptivo y no genuina explicación causal. Y su gramática, lógica, retórica y poética tienen claramente como base las observaciones, los análisis, los conceptos formales y las reglas que surgieron en la práctica artística y que se desarrollaron en la elaboración escolar de los sofistas. Al señalar las formas constantes, ordenarlas y analizarlas, de modo que veamos cómo se agrupan unidades en primeras combinaciones y luego éstas en sistemas superiores, le es posible utilizar la herencia de la artesanía y el saber técnico escolar desarrollado por los sofistas. Una gran parte de la instrucción griega enseñaba a analizar el lenguaje hasta llegar a los sonidos, como últimas unidades; un todo métrico musical hasta los tiempos fundamentales; la demostración hasta los términos; enseñaba luego las formas que surgen de las combinaciones y, finalmente, las reglas a cuyo tenor tienen que enlazarse en esas formas los medios disponibles para llegar al fin. La *Poética* de Aristóteles era una teoría de las formas y una técnica en este sentido; por todos sus fragmentos tropezamos con el enfrentamiento con la herencia conquistada por el trabajo poético y escolar y a esta relación debió su perfección regular y su acabado académico.

Por muy inconexa que sea la parte conservada de la *Poética* y precaria acerca de sus relaciones con los antecesores y con otras obras aristotélicas, la trabazón lógica de lo que se conserva nos permite sacar la conclusión de que esta teoría de las formas y esta técnica de la poesía no fueron derivadas por Aristóteles de principios estéticos generales, como el de la belleza o el de la capacidad artística, sino mediante abstracción sobre el material poético y sus efectos y mediante una conclusión basada en las relaciones técnicas entre los recursos de la imitación, el objeto de la misma y sus modos posibles.

Las reglas de esta poética se reducen de un modo absoluto a la propiedad de lo poético, que no es otra cosa que una imitación de los hombres en acción con los medios representativos del discurso (entre los que se pueden contar también el ritmo y el orden cualitativo de los sonidos) según los diversos modos de representación. Este principio de la imitación es objetivista, como el principio de la lógica y la teoría del conocimiento de Aristóteles según el cual el percibir y el pensar, por un lado, y el ser, por otro, se corresponden, y el ser es representado en el pensamiento. Este pensamiento objetivista es expresión de la concepción natural tanto del conocimiento como del arte. Tenemos, pues, por una parte, que este principio de la imitación representa la expresión más sencilla de una realidad simplicísima de la práctica y del goce artísticos que se da

únicamente en las artes plásticas y en la poesía pero no en la música ni en las artes decorativas y arquitectónicas. Por otra parte, subordina, en el sentido de esta consideración objetivista del mundo, el placer que se siente en la poesía al que corresponde a todo aprender y contemplar. Si de esta suerte el principio no deja de tener relaciones que le trascienden, domina, sin embargo, en él el punto de vista del técnico, pues esta poética se contenta con señalar como causas de la naturaleza humana que han operado el nacimiento de la poesía la alegría por la imitación y la percepción de las imitaciones, junto con la alegría que producen la armonía y el ritmo.

Todos los demás efectos que ha de producir la poesía proceden, según él, de la naturaleza del objeto imitado: el hombre en acción. En esta conexión, la *Poética* se ocupa, en pasajes importantes, de la naturaleza ético-psicológica del proceso imitativo. Así fundamenta la teoría, que no es sino la fórmula más abstracta de una peculiaridad de la tragedia griega, de que la fábula constituye lo principal y como el alma de la tragedia, y los caracteres lo secundario, apoyándose en el principio ético de que la meta del hombre y su eudemonía se encuentran en la acción. Por eso en la imitación concentrada de la vida que lleva a cabo la tragedia la acción no puede darse en razón de una descripción de caracteres. Y por eso, también, esta *Poética* encuentra lo peculiar de la tragedia en el género especial del efecto producido por el objeto a imitar: el temor y la compasión; observa expresamente que la definición a la que pertenece esta caracterización del efecto trágico está fundada en lo dicho con anterioridad. También esta fundamentación, perdida para nosotros, ha debido de derivar ético-psicológicamente el efecto a producir de la naturaleza del proceso a imitar. Podemos suponer que, del mismo modo que un conocido pasaje de Aristóteles enumera empíricamente los múltiples efectos del arte musical: entretenimiento (de carácter y valor diversos), formación moral, depuración, también la *Poética* ha reconocido una multiplicidad de tales efectos para la poesía, a tenor del cambio de los objetos imitados. Reconocía, por lo tanto, la *Poética*, con despreocupación empírica, la diversidad del efecto poético. Pero la razón de este efecto se halla para ella, únicamente, en la relación entre la imitación, los objetos de la misma y los medios. De esta relación se dedujeron las formas y las reglas de la poesía. En esta relación encuentran su principio unitario. Se figura al poeta produciendo su obra, según reglas, para obtener un determinado efecto. Es una técnica y domina en ella el entendimiento. Partiendo de sus sencillas ideas fundamentales, ha definido con claridad insuperable las formas de la poesía, ha analizado sus elementos y ha establecido las reglas según las cuales se tienen que formar y acoplar estos elementos.

Así ha nacido una teoría elemental y una técnica de la poesía que, si se halla limitada por la limitación del indicado principio y de la literatura utilizada, ofrece, sin embargo, un carácter ejemplar y eficaz en alto grado. El esquema de sus deducciones es el siguiente: cada arte es imitación; las artes que representan mediante formas y color se diferencian de aquellas otras que encuentran sus medios representativos en el discurso, el ritmo y la armonía. Se fija el rango de la poesía dentro de estas últimas. La diferencia entre poesía narrativa y dramática se basa en el modo de la imitación. Especialmente se funda la consideración técnica de la tragedia con la doctrina de la unidad de la acción, del enredo

y desenlace del nudo, la peripecia y el reconocimiento, si bien es cierto que la explicación de las posibilidades desemboca a menudo en una casuística.

También en la medida en que esta técnica del drama, abstraída del estrecho círculo del arte teatral griego, fue puesta en duda sirvió entre los dramaturgos modernos para que desarrollaran la conciencia estética de una técnica de la escena. El creador del teatro español, Lope de Vega, en sus consideraciones acerca del arte dramático, ha opuesto a la técnica de Aristóteles reglas como la de la unión entre lo serio y lo cómico, que recogió de la práctica del teatro español, y justificó su propia técnica diciendo que no era posible compaginar las reglas y modelos de los antiguos con el gusto de sus contemporáneos. La poética influida por Descartes, Corneille y Boileau ha desarrollado una técnica rigurosa del drama francés en discusión con la tradición de la teoría aristotélica. Cuanto con más atención consideramos la forma, tan regular en lo esencial, de la tragedia shakesperiana, tanto más se aviva la sospecha de que el proceso, desconocido para nosotros, en el que el viejo teatro inglés, y hasta el de Marlowe y Greene, inmediatamente anterior a Shakespeare, desarrolló su rigor formal, no tuvo lugar sin algún género de debate con la teoría técnica existente. En los comienzos de la poesía alemana moderna tenemos a Gottsched y el debate de la poética aristotélico-francesa con la suiza. Lessing pensó comentar la *Poética* de Aristóteles: pretendía restaurarla y representarla en su pureza. En su *Laoconte* y en su *Dramaturgia* ha continuado laborando sobre la base de esta *Poética*, siguiendo su auténtico espíritu y, al mismo tiempo, con originalidad. Y cuando la arremetida contra todas las reglas hubo pasado y los dos grandes poetas alemanes trataron de establecer una técnica poética, cuando tuvieron lugar entre ellos, por los años noventa, aquellos debates notables sobre la epopeya y el drama donde se recopilaron tesoros de observaciones sobre las formas poéticas no utilizadas todavía, se asombraron y alegraron al encontrarse tantas veces de acuerdo con Aristóteles, al que revisaron de nuevo.

El 28 de abril de 1797 escribió Goethe: “He vuelto a leer la *Poética* de Aristóteles con el mayor gusto; es una bella cosa del entendimiento en su manifestación más alta. Es muy notable ver cómo Aristóteles se atiene únicamente a la experiencia, y con esto se hace acaso un poquito material pero, por ello mismo, tanto más sólido casi siempre”. Y Schiller, en su respuesta del 5 de mayo de 1797, está también muy complacido con Aristóteles y se alegra de su coincidencia con él. Observa con fino sentido que no existe en él ninguna filosofía del arte poética según el modo de los estéticos modernos, sino captación “de los elementos que componen una obra de poesía”, como tenía que producirse “si se tuviera delante una tragedia y se preguntara uno por todos los ‘momentos’ que entran en consideración”. “Pero, seguramente, no podrá ser entendido o apreciado del todo jamás. Toda su visión del drama descansa en bases empíricas: tiene ante los ojos toda una masa de tragedias representadas que se ha perdido para nosotros; razona partiendo de esta experiencia; a nosotros nos falta, en su mayor parte, toda la base de su juicio.” Esto está bien visto y pudo haber conducido a Schiller a adivinar tras Aristóteles las conquistas técnicas de los artistas, exégetas y críticos griegos. Si seguimos leyendo observaremos cómo toma partido Schiller y su juicio sobre Aristóteles es más

favorable del que sería el nuestro. "Y si sus juicios… son auténticas leyes del arte debemos esto a la afortunada coincidencia de que entonces había obras de arte que… hacían patente el género en un caso individual." Se trata del conocido concepto histórico de la idea que se realiza en un caso, de la especie que se exhibe en un ejemplar.

El legado de esta *Poética* ha sido enriquecido de un modo considerable no sólo por Lessing, sino también por Goethe y Schiller. Lessing había derivado, con Aristóteles, las leyes supremas de las artes plásticas y, con más fortuna todavía, las de la poesía, partiendo de la relación de los medios representativos con la técnica condicionada por ellos. Frente a los franceses, expuso la verdadera unidad de la acción dramática en un análisis ejemplar, en concordancia con el texto aristotélico, pero llevado, al mismo tiempo, por su vital sentimiento dramático. Goethe ha deducido luego de la manera más aguda de la diversidad de toda la posición del poeta épico y del dramático frente a su materia la diferencia fundamental de su práctica artística, reuniendo bajo un solo punto de vista las consideraciones que habían acompañado a su creación y a la de Schiller (acerca de la poesía épica y dramática por Goethe y Schiller, véase el suplemento a la carta a Schiller del 23 de diciembre de 1797). "El épico y el dramaturgo se hallan sometidos a las leyes generales, especialmente a las leyes de la unidad y a la ley del desarrollo; además, ambos tratan objetos parecidos y pueden utilizar toda clase de motivos; pero la gran diferencia esencial descansa en que el épico exhibe el acontecimiento como completamente pasado, mientras que el dramaturgo lo representa como completamente actual. Si quisiéramos derivar el detalle de las leyes según las cuales tienen que trabajar los dos partiendo de la naturaleza del hombre, tendríamos que figurarnos un rapsoda y un mimo, los dos como poetas, el primero rodeado de un círculo que le escucha sosegadamente, el segundo con un auditorio que contempla y oye con impaciencia." Schiller añade la siguiente diferencia. Como el narrador presenta la materia como algo pasado, puede pensarse la acción como parada; conoce ya el comienzo, el medio y el fin; se mueve libremente, puede dar pasos disparejos, ir hacia atrás y hacia adelante. "La acción dramática se mueve ante mí, estoy rigurosamente atado al presente, mi fantasía pierde toda libertad; nace y se mantiene en mí una constante inquietud" (Schiller entre el 23 y el 27 de diciembre de 1797). Estos principios se alían en Schiller y Goethe con observaciones técnicas de detalle del mayor alcance en las que basta separar aquello que se deriva con validez universal de la relación entre la producción, el objeto y los medios de expresión de lo que en su ideal formal se halla temporalmente condicionado.[1] Bajo la influencia de Herder y Federico Augusto Wolf, aparecen observaciones fecundas acerca de la poesía épica: en Federico Schlegel en su *Poesía de griegos y romanos* (1797); en Guillermo Schlegel en la recensión del *Herman*, inspirada por Federico; en Humboldt en su conocida obra, que también se enlaza con el *Herman* (1798). Si en Aristóteles la épica queda un poco desplazada por su preferencia por la tragedia, que se conserva viva en su época, estos análisis han investigado la diferencia honda de ambos géneros poéticos por encima de la poética de Aristóteles. También Federico Schlegel investigó entonces por primera vez con genialidad estética la forma de la poesía en prosa.

2. *Investigaciones sobre la facultad creadora de la que surgen las obras de arte y entre ellas las poéticas*

La poética como teoría de las formas y como técnica tenía que mostrarse insuficiente. La técnica, que había sido obtenida por abstracción sobre los poetas griegos, chocó con lo que se albergaba en el teatro español y en el inglés lo mismo que en la novela moderna y, por lo mismo, se puso en cuestión la validez universal de esta poética griega y hubo que buscar en los principios una decisión sobre las disputas así surgidas. Durante mucho tiempo el carácter ejemplar del arte griego había ofrecido un respaldo firme al razonamiento estético. Al hacerse éste dudoso, había que buscar semejante respaldo en otros principios; se encontraron en la naturaleza del hombre. El principio aristotélico de la imitación era objetivista, análogo a la teoría del conocimiento aristotélico; cuando la investigación ahondó por doquier en las capacidadas subjetivas de la naturaleza humana y captó la fuerza autónoma de la misma que transforma lo dado en los sentidos, se hizo también insostenible en la estética el principio de la imitación. La misma situación diferente de la conciencia que se manifestaba en la teoría del conocimiento a partir de Descartes y de Locke se hizo valer también en una estética nueva. La investigación causal o virtual trataba también en este campo, lo mismo que en el de la religión, el derecho, el saber, de determinar la fuerza o la función de donde proceden el arte y la poesía. Ya Bacon y Hobbes, que en esto se muestran contemporáneos auténticos de Shakespeare y su escuela, veían esta fuerza en la fantasía. Addison reconocía en la imaginación aquella facultad que contiene la razón particular de las formaciones poéticas: una especie de sentido de la vista ampliado, que actualiza lo ausente. David Young, Shaftesbury, Dubos, al que no se estima, ni con mucho, en lo que vale, han deducido de esta facultad creadora los rasgos fundamentales de una nueva estética. En Alemania la estética se convirtió en un todo sistemático, partió de la facultad creadora en el hombre, y hasta en toda la naturaleza, cuya producción es la belleza. Tenemos que describir brevemente lo que ha significado la estética alemana, como la aportación más alta desde este punto de partida, para el progreso de la poética, y en qué medida necesita, sin embargo, ser completada.

Las aportaciones de esta estética alemana podrán ser apreciadas debidamente si las buscamos no sólo en los sistemas abstractos, sino también en la observación y discusión vivas, en las primeras obras de Herder, en todo el trabajo de la vida de Goethe y Schiller, en los ensayos literarios críticos de los Schlegel, etc. Los trabajos crítico-históricos de Zimmermann y de Lotze buscan el adelanto del saber estético, en este momento culminante de la poesía alemana, en las teorías más abstractas y discutibles. La significación real de esta estética para los intereses de la poesía se debió a que los poetas y los filósofos, en el punto cimero de la poesía alemana, reflexionaron sobre la fuerza creadora, la meta y los medios de la poesía. Es menester estudiar la poética alemana de esta época como una conexión que va desde los principios estéticos más generales hasta las comprobaciones técnicas realizadas al alimón por Goethe y Schiller y hasta los análisis de la forma y la composición llevados a cabo por los Schlegel y Schleiermacher. Era un

pensamiento vivo, operante, que actuaba sobre la poesía, la crítica, la comprensión y el conocimiento histórico-literario o filológico. Y sólo en la medida en que el pensamiento filosófico actúa tiene derecho a la existencia.

La primera conquista de esta estética alemana es una proposición importante abstraída del desarrollo experimentado por la poesía durante la época moderna, desarrollo que en tiempos de Goethe y Schiller podía ser abarcado con claridad. En el proceso de diferenciación en el cual se han ido separando cada vez más netamente a partir del ocaso de la Edad Media los diversos sistemas culturales de los pueblos modernos, el arte se ha desarrollado también como una manifestación autónoma de vida con contenido propio. Y cuando en el siglo XVIII la poesía se convierte en Alemania en potencia dominante y al reflexionar sobre la fuerza psíquica que actúa en ella se percata de su capacidad genial para producir un mundo propio, cuando se pudo gozar en Goethe la encarnación de esta capacidad genial, surgió este conocimiento fundamental de la poesía: no es imitación de una realidad que ya estaría ahí; no consiste en el revestimiento de verdades, de un contenido espiritual existente de antemano; la facultad estética es una fuerza creadora que engendra algo que sobrepasa a la realidad, un contenido que no se da en ningún pensamiento abstracto, en definitiva, un modo y manera de considerar el mundo. De esta suerte se reconoció a la poesía una facultad autónoma para contemplar la vida y el mundo; se convirtió en órgano de la comprensión del mundo y se puso así al lado de la ciencia y de la religión. En esta proposición se mezclaban verdades y exageraciones, y hay que confesar que una poética futura tendrá ardua tarea en discriminar los dos aspectos.

El primero que trató de desarrollar en una fórmula la naturaleza de esta genialidad estética fue Schiller. Prescíndase de la fundamentación insuficiente con base en una teoría del impulso: para Schiller, la belleza es forma viva, palpitante. Es producida cuando la intuición capta la vida en imágenes o cuando la forma es animada hasta que cobra vida. La forma tiene que convertirse en vida y la vida en forma. "Un hombre, aunque vive y tiene forma, no es todavía, ni con mucho, una forma viva. Para esto es necesario que su forma se convierta en vida y que su vida se haga forma. Mientras no hagamos sino pensar su forma, ésta es, sin vida, mera abstracción; mientras no hagamos sino sentir su vida, ésta no tiene forma, es mera impresión. Sólo en la medida en que su forma vive en nuestra sensibilidad y su vida se forma en nuestro entendimiento se convierte en forma viva, y éste será siempre el caso cuando lo juzguemos como bello." (Schiller, *Cartas sobre estética*, carta 15.)

Voy a designar como *ley de Schiller* la proposición de que el proceso estético abarca en la forma la vida gozada en el sentimiento y así anima la intuición, o que representa en la intuición esta vida y así traduce la vida en forma, teniendo, por lo tanto, lugar una reversión constante de la vivencia en la forma, de ésta en aquélla; y más tarde trataré de formularla y de fundamentarla con más vigor, psicológicamente. Afines a la proposición de Schiller son las manifestaciones de Herder en *Kalligone*, según las cuales apreciamos belleza cuando la perfección de la cosa percibida en el sentimiento como bienestar resuena en nuestro propio bienestar.

Esta fórmula de la unidad de lo interior y lo exterior, de vida y de forma, se ha convertido, como sabemos, en vehículo de la visión del mundo, del filosofar. La visión estética del mundo nació estimulada por la reflexión sobre los procesos poéticos, especialmente los que operaban con tanta fuerza en Goethe, mediados por la energía reflexiva de Schiller y puestos por Schelling en conexión con las necesidades de la especulación. La facultad estética eleva la relación entre lo interior y exterior, vivida por nosotros, a los términos de una energía viva y la extiende también a la naturaleza, que al pensamiento aparece como muerta. Esta relación vivida se convierte en el "Sistema de identidad" en la fórmula para el fundamento y la conexión del mundo; por eso semejante fórmula podía ser utilizada, retrospectivamente, como principio objetivo para derivar la belleza en la naturaleza y en la creación del artista que la destaca y la potencia.

La visión estética del mundo de Schelling aparece en la exposición del sistema de su filosofía, de 1801,[2] en la que concibe el mundo como producto del genio, es decir, de la razón absoluta, donde naturaleza y espíritu son una misma cosa. La facultad creadora de Schiller se ha convertido aquí en fundamento del mundo. En noviembre de 1801 inaugura Guillermo Schlegel sus lecciones sobre literatura y arte que constituyen una estética desarrollada, en este sentido, y determina lo bello, con una fórmula afín, como representación simbólica de lo infinito. En 1802 comienza Schelling, con ayuda de estas lecciones de Schlegel, sus lecciones sobre arte, en las que, partiendo del "arte en sí", la raíz del arte en lo absoluto, deduce la creación del artista, sin añadir, sin embargo, nada considerable a la riqueza de Guillermo Schlegel. La exposición más perfecta de este principio metafísico del arte se contiene en el discurso posterior de Schelling acerca de la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807); el artista tiene que competir con el espíritu natural creador que crea en el interior de las cosas. Y la estética de Hegel y sus discípulos ha desenvuelto este principio metafísico a través de todas las manifestaciones del arte. En un sentido negativo, esta filosofía estética tiene el mérito de haber quebrantado el principio de la imitación. Por el contrario, su parte positiva, que excede la aportación de Schiller, ha hecho desaparecer las fronteras que separan la viveza estética del intuir y el pensamiento científico, el conocimiento filosófico.

La segunda proposición de esta estética contiene la fundamentación elemental de la ley de Schiller. Ha sido ya desarrollada de modo luminoso por Kant mediante un análisis del gusto, y gracias a la proposición según la cual en la impresión estética funciona el mismo proceso compuesto, bien que aminorado, que en la cración estética, se puede extender también a esta última. El juicio del gusto es estético, es decir, que encuentra su razón determinante en la relación de los objetos con los sentimientos de agrado y desagrado,[3] sin que, sin embargo, se añada una relación con la facultad apetitiva; "la mera representación del objeto va acompañada de agrado por muy indiferente que yo sea en lo que respecta a la existencia del objeto de esta representación"; "el agrado que determina el juicio del gusto no implica ningún interés",[4] en lo cual se opone al placer producido por las cosas agradables o buenas; el juicio del gusto es puramente contemplativo. "El gusto es la facultad de enjuiciar un objeto o un modo representativo mediante un agrado o desagrado sin interés alguno. El objeto de semejante agrado se

llama bello." [5] Y como no existe ningún tránsito conceptual para el agrado o el desagrado, se añade, como otra determinación, que el placer estético no surge por mediación de conceptos. De este modo el análisis kantiano cancela en su raíz esa consideración según la cual lo bello sería lo verdadero o un conjunto de representaciones de género perfecto con revestimiento sensible, y coloca en el centro la significación de los sentimientos en los fenómenos estéticos. Esta segunda proposición de la estética alemana ha sido expuesta con especial brillantez por Schopenhauer. La tarea consiste ahora en completarla y fundarla con mayor hondura, investigando la significación de los sentimientos en los procesos de creación, de metamorfosis de las imágenes y de composición. Sólo entonces cobra esta parte, la más segura de la actual fundamentación estética, la necesaria generalización y cimentación psicológica.

Una tercera proposición de la estética alemana se halla en la línea que nos lleva, hacia atrás, desde la ley de Schiller a las condiciones a que debe responder la realidad exterior para que pueda ser contemplada estéticamente como algo vivo. Se halla también, por lo tanto, en la línea de la filosofía de la identidad, en el camino de una metafísica estética. De aquí resulta ya que habrá de ser muy difícil formularla de modo adecuado. Desde la "plástica" de Herder, la "imitación de lo bello" de Moritz que, como es sabido, ha influido sobre Goethe en Italia, desde Kant, Schiller, Goethe, hasta llegar a Schelling, Hegel y otros, se han desarrollado fórmulas muy diversas para expresar esta relación de la creación artística con la realidad exterior. Pero, o son demasiado tenues y sin contenido, o expuestas a la duda. El arte resuelve constantemente una tarea para cuya solución las condiciones se hallan en la realidad exterior. Entre la realidad exterior y el ojo que percibe la belleza en ella tiene que darse una relación que haga posible descubrir la belleza en el mundo. La creación del artista no hace sino potenciar propiedades que se hallan ya en lo real. Surge la tarea de estudiar estas propiedades, lo mismo que la relación que tiene lugar en este punto, y sólo la moderna teoría del desarrollo, en unión de la psicología, parece facilitar la solución.

Una cuarta proposición puede ser abstraída empíricamente en forma indeterminada de las impresiones estéticas, pero su determinación más exacta, a partir de las proposiciones anteriores, ofrece dificultades considerables.

La técnica aristotélica pretendía validez universal y la poética posterior ha mantenido esta pretensión. Kant formulaba este supuesto de un sistema natural del arte de la siguiente manera: "El juicio del gusto pretende imponer el agrado en un objeto a todo el mundo, y esta pretensión de validez universal pertenece tan esencialmente a un juicio en el cual declaramos algo como bello que a nadie se le ocurriría emplear esta expresión sin esta condición, pues todo lo que gustara sin concepto alguno sería tenido por agradable." Esta proposición no representa sino una transferencia del concepto de validez universal que se da en el dominio del conocimiento al dominio del gusto. En un campo como en otro, Kant se imagina un sistema intemporalmente válido de determinaciones. Y no sólo aquí, sino también en el campo del derecho, de la religión, de la moral, ha supuesto Kant un sistema natural o racional, válido intemporalmente en sus determinaciones. Por eso, ni la hipótesis de Kant sobre el origen y evolución del sistema planetario ni su idea del

desenvolvimiento histórico hacia la constitución civil perfecta deben movernos a considerar su punto de vista como una teoría del desarrollo. De acuerdo con Kant, Goethe y Schiller han tratado de deducir una técnica universalmente válida de toda poesía sobre la base de los conceptos estéticos. El mismo rasgo caracteriza al hombre ideal de Schiller, que establece en sí la suprema libertad por medio de la belleza. Y este hombre ideal se presenta también en Goethe, no sin la influencia de Schiller, como meta del desarrollo, en sus dos grandes poemas, el *Fausto* y *Meister*, que abarcan toda la vida. El sortilegio de estas dos obras procede, en parte, de la elevación de un afán que se da en lo angosto, en lo real, que está condicionado de hecho, como convenía a la índole realista de Goethe, a esa idealidad pura. Este ideal, universalmente válido, de humanidad, representa, considerado históricamente, el contenido más profundo de la poesía alemana.

Frente a este punto de vista, Herder, el fundador de nuestra escuela histórica, ha hecho valer de modo no menos unilateral la diversidad histórica del gusto nacional. Tomó su punto de partida en obras poéticas que se hallaban fuera del horizonte de la poética técnica. Ésta había abstraído las formas y las reglas de las creaciones poéticas de los antiguos. Herder encontró, por decirlo así, la célula germinal de la poesía en la expresión natural y la marcha lírica de los cantos populares, en la poesía hebrea, en la poesía de los pueblos primitivos. Encontró el germen de la poesía en lo musical, en lo lírico. De este modo captó ese otro aspecto de todas las poesías que se enfrenta a lo intuitivo y que hasta entonces no había sido tomado en consideración. En este punto ha sabido sentir con una finura única cómo surge la poesía nacional espontánea del idioma de un pueblo. Hamann había dicho ya: "El ámbito del lenguaje se extiende desde el silabear hasta las obras maestras de la poesía y de la filosofía más fina, del gusto y de la crítica";[6] Herder dijo: "El genio del lenguaje es también el genio de la literatura de una nación."[7] Ya antes se había observado cómo la poesía había surgido del lenguaje como la expresión más vieja de la vida psíquica. Los antiguos habían visto que el desenvolvimiento de la poesía se había anticipado al de la prosa. Blackwell había dicho en su *Vida de Homero* que los hombres más antiguos modulaban su habla con mucha más fuerza que nosotros: su hablar era un cantar: el primer lenguaje estaba lleno de metáforas y la regla de la poesía que consiste en hablar en metáforas fue la naturaleza original del lenguaje. Estas observaciones las compendió Hamann en proposiciones de la *Aesthetica in nuce*: "Poesía es el habla materna del género humano; como el canto es más antiguo que la declamación y el trueque más viejo que el comercio. Los sentidos y las pasiones no hablan ni comprenden más que por imágenes." Herder ha desarrollado, a partir de su ensayo sobre las edades del lenguaje, esta conexión causal histórica en la que la poesía nace espontáneamente en cada nación sobre la base del lenguaje. Se ha sumido en la vieja poesía de los diversos pueblos traduciendo, reproduciendo, analizando con viva genialidad. Es el fundador de un conocimiento histórico de la poesía en su relación con el lenguaje y con la vida nacional, porque sentía en el habla y en la poesía el aliento de la vida nacional. Así se inaugura con Herder el punto de vista para descubrir una poética histórica. Para él, la organización sensible y espiritual, infinitamente variable, de los hombres, en su relación con el mundo exterior, es condición tanto de la belleza como del

gusto y éstos cambian con aquélla.

Herder tiene razón histórica no sólo contra Aristóteles sino también contra Kant y contra Schiller. Pero sucumbió ante estos adversarios porque carecía de claridad en los conceptos y de firmeza en el fundamentar. El pensamiento embrionario del hombre genial no ha resuelto ni siquiera conocido íntegramente el problema que radica en la relación de los elementos universalmente válidos de la poesía con los históricamente cambiantes, pues se ha perdido en una polémica unilateral contra este sistema racional y la doctrina de la validez universal. Tampoco los importantes trabajos de Schiller y los Schlegel, que reconocieron y separaron como formas históricas de la poesía la poesía ingenua y la sentimental, la clásica y la romántica, fueron utilizados ni por ellos mismos ni por los estéticos posteriores para la solución de esta cuestión.

Sobre la base de estas proposiciones, formuladas y fundadas todavía de modo incompleto, y hasta en parte entregadas a la disputa por su formulación unilateral, la estética alemana ha desenvuelto una gran riqueza de ideas profundas y finas acerca de la conexión total de la poesía, desde el concepto de la belleza hasta las formas de los diversos géneros poéticos. A tenor de las proposiciones expuestas, ha puesto en relación causal el estado anímico que produce una obra poética con la forma que le es propia. Este es, en conjunto, el progreso que nos muestra, de modo indudable, la consideración de las obras de esta época: por eso la filología y la crítica pueden considerarla como una época estética. El análisis de la forma se ha aplicado luego, según este método que explica partiendo de la vida psíquica interior, a la diversidad de la literatura europea. Humboldt ha analizado la épica y trasladado este modo de consideración estética al lenguaje con el concepto de la forma interna del mismo. Goethe y Schiller alternan constantemente entre la reflexión estética y la propia creación. Los Schlegel han estudiado la forma de las obras de teatro españolas e inglesas antiguas, así como la forma de las obras en prosa de Lessing, Boccacio y Goethe. Schleiermacher ha comprendido a Platón como artista filósofo, partiendo de este método, y ha transformado con él la hermenéutica. Mientras Kant, para quien la separación de la forma y la materia y la relación de la forma con la fuerza actuante en el espíritu no era más que una parte de su método crítico, confluía con esta dirección del análisis estético y filológico, nacía la gran época de la filología, la crítica y la estética alemanas.

Pero en la poesía y en la poética alemanas se produjo al mismo tiempo una sobreestimación de la forma, la veneración de Schiller por un campo de configuración pura e ideal separado de la realidad, un reino de libertad y de belleza. Schiller fue llevado de este modo a ver una excelencia de la tragedia griega en el hecho de que sus personajes fueran “máscaras ideales”, y una limitación del *Guillermo Meister* en la forma de prosa y hasta le dijo a Goethe que en el futuro debería exponer el bello contenido en forma métrica. Se anuncia el mundo romántico de la bella apariencia. Dice Otto Ludwig: “Yo he superado aquella escisión artificial entre arte y vida que introdujeron Goethe y Schiller y los románticos que siguieron sus huellas, al separar lo estético, lo bello, de lo bueno y verdadero, convirtiendo la poesía en una *Fata morgana*, en una ensoñada isla del sueño, que escinde al hombre con respecto al mundo y dentro de sí mismo, y le arrebata, junto

con el sentimiento hogareño de este mundo, la fuerza activa; esa separación artificial que infundía a nuestra educación un carácter femenino, la vencí, como digo, por la comprensión de Shakespeare, y todo mi empeño se cifra en contagiar mi salud a otros enfermos."[8] También en la teoría el método metafísico se hizo valer en forma muy desventajosa. Si se tenía ahora como tarea el captar los estados de ánimo que producen las formas y se representan en ellas, sólo una psicología que nos introdujera en el estudio del ser histórico del hombre podría ayudarnos. Como faltó ésta, la visión de estos estados psíquicos se abandonó a la intuición genial o a un método arbitrario. Así se desprende de la forma como Schiller comparaba y enfrentaba la poesía ingenua y la sentimental, y así también del modo como la estética de la escuela hegeliana ponía en relación los estados de ánimo poéticos valiéndose de una dialéctica externa.

3. *Problemas de una poética actual y recursos con que cuenta*

Surge la tarea de plantear los problemas elaborados por aquella época de especulación estética en la conexión de la moderna ciencia empírica, de aprovechar la gran riqueza de observaciones y generalizaciones geniales acumuladas por ella siguiendo el espíritu de esta investigación empírica y de colocar los resultados de la poética técnica en una relación científica con la especulación estética. ¿De qué recursos y métodos disponemos para ello?

La poética, rezagada en cuanto al conocimiento causal empírico, tendrá que aprender de las ciencias afines en lo que se refiere a sus métodos y recursos. La ciencia más cercana, la retórica, se ha mantenido, desgraciadamente, en el mismo punto de vista alcanzado en la Antigüedad. No es más que una teoría elemental de las formas y una técnica. No ha dado ningún paso todavía para acercarse al conocimiento causal. Y, sin embargo, tanto en el sentido limitado de los antiguos como en el más amplio de una teoría de la prosa, es decir, del discurso que se propone la demostración y la persuasión, habría de ser muy útil para la filología y la práctica de la vida. Los recursos que, junto con la gramática y la métrica, proporcionan a la filología el sentido de la conexión lógica y la fina sensibilidad estética se hallan casi agotados. Por eso tendremos que establecer, por la vía de la comparación y de la fundación psicológica, en qué medida y en qué proporciones cambian los elementos del estilo dentro de un género. Con esto obtendríamos una base sistemática de la investigación para ciertas cuestiones de la crítica superior e inferior. Otra ciencia afín es la hermenéutica, y si Schleiermacher la levantó al punto de vista de la consideración estética de la forma, desde entonces no ha superado este nivel en mayor grado que la poética.

Por el contrario, la gramática y la métrica constituyen bases de la poética y son modelos para un tratamiento comparado de la misma que establezca, en primer lugar, determinadas relaciones causales en su uniformidad y se vaya aproximando así, poco a poco, a un conocimiento completo de la conexión causal.

Pero tampoco hay que desconocer la diferencia que debemos establecer entre los

métodos de la gramática y los de la poética. El gramático se encuentra, dentro de la fonética, con cambios muy elementales, y le es posible establecer series de los mismos dentro de los diversos idiomas y compararlos entre sí. Puede apelar también a la relación genealógica entre las lenguas. Puede conocer, además, las condiciones fisiológicas para las uniformidades de estos cambios fonéticos elementales. La poética no puede echar mano de una articulación genealógica de las escuelas poéticas. Tampoco puede establecer series firmes con los cambios que ocurren dentro de un tipo o de un motivo. No es posible emplear el aspecto fisiológico del proceso poético para la fundamentación elemental de la poética, como ocurre con el proceso del lenguaje respecto a la gramática. Cierto que el cambio fonético, el de acento y ritmo atraviesa a la poesía hasta llegar a la prosa poética, pero este aspecto de la poesía es, a ojos vistas, menos apropiado para la fundamentación elemental de la poética que lo es la fonética para la gramática. Intentos de encontrar fenómenos fisiológicos acompañantes de procesos poéticos superiores, como los llevados a cabo por los franceses con sus teorías de la alucinación, resultan, hasta la fecha, poco fecundos. Así, pues, si nos atuviéramos al ejemplo de la gramática, apenas si podríamos esperar dentro de la poética un resultado igualmente favorable, y tendríamos que limitarnos a la observación empírica exterior, al esclarecimiento recíproco de una conexión causal mediante otra similar, a la genaralización por comparación y a la fundamentación fisiológica. Debemos intentar llegar lo más lejos posible empleando tales recursos, pero las razones que siguen nos fuerzan a sobrepasar el círculo de estos recursos y de estos métodos.

El gramático encuentra el lenguaje como un sistema acabado, en el que los cambios ocurren tan lentamente que se sustraen a su captación directa mediante la observación. Las fuerzas que actúan en el proceso formador del lenguaje son las mismas que podemos captar, en general, en la vida psíquica, pero su relación con ese proceso no suele ser vivida sino alcanzada mediante inferencias; aquí se funda la afinidad de los métodos lingüísticos con los de las ciencias de la naturaleza. Por el contrario, el proceso vivo en el cual surge la poesía puede ser observado, desde su germinación hasta su configuración acabada, en los poetas que viven actualmente. Y todo hombre de gran vitalidad poética es capaz de volverlo a sentir. A esto se añaden los testimonios de los poetas mismos sobre el proceso de la propia creación, los documentos literarios que nos permiten, por decirlo así, trazar la historia viva en que fueron desplegándose poemas de rango. Además, los productos de estos procesos se conservan en una masa enorme, casi inabordable, de literatura, y lucen una propiedad que los convierte, junto a las obras en prosa, en algo muy adecuado para la investigación causal. La vida creadora que las produjo sigue palpitando de un modo visible en las obras poéticas. De diversos modos, podemos captar todavía en su forma la ley de su generación. Al tener presentes nuestras observaciones sobre la acción poética creadora y sobre la sensibilidad estética que le es afín, así como los testimonios sobre estos procesos; al trasladar las nociones psicológicas así logradas a la historia externa de la formación de las creaciones poéticas; finalmente, al analizar la forma acabada y transparente de esas creaciones y completar y confirmar de este modo nuestra visión de su génesis, se nos abre en este dominio una perspectiva

atrayente; en él logramos acaso llevar a cabo una explicación causal de los procesos creadores; parece como si la poética estuviera en condiciones que acaso le permitan inaugurar la explicación interna de un todo histórico-espiritual según métodos causales.

Y sólo de un método semejante podemos esperar que resuelva las *cuestiones centrales de la poética*, con las que se debatía, como vimos, la especulación estética, y configure la poética en forma que la haga apta para su aplicación. Podemos significar la conexión existente entre este método interno o psicológico, las cuestiones centrales de la poética y su aplicabilidad efectiva en los tres problemas que siguen.

No es posible determinar el valor autónomo de la poesía, la *función* que ejerce en la sociedad, aplicando los métodos empíricos exteriores. Si el espíritu se enfrentara con sus propias creaciones como con algo empírico objetivo, y tratara de analizarlas según el método exterior de las ciencias de la naturaleza, tendríamos una enajenación del espíritu frente a sus propias obras. El autoconocimiento socrático dejaría su lugar a un método descriptivo exterior. La poética sería impotente para conocer la función viva de la poesía en la sociedad y asegurarle, de este modo, dentro de ella su lugar y su dignidad.

Habrá que resolver la cuestión central de toda poética, *validez universal* o cambio histórico del gusto, del concepto de belleza, de la técnica y de sus reglas, si queremos que aquélla sea provechosa para el poeta creador, guíe el juicio del público y proporcione un respaldo seguro a la crítica y a la filología estéticas. Pero todo método comparado, empírico, se limita a sacar del pasado una regla cuya validez se halla también limitada históricamente, y nunca podrá comprometer lo nuevo, lo preñado de futuro, ni siquiera juzgarlo. Esa regla se aplica hacia atrás, pero no contiene nunca la ley del futuro. Luego que se ha abandonado el supuesto del valor ejemplar de la poesía antigua, sólo partiendo de la naturaleza humana se puede obtener la ley de lo bello y las reglas de la poesía. La poética poseyó primero un punto firme en lo ejemplar de donde abstraía y luego en cualquier concepto metafísico de lo bello, pero ahora tiene que buscarlo en la vida psíquica misma.

Se nos muestra en este punto una relación general entre lo psicológico y lo histórico que atraviesa todos los campos. Del proceso poético, de los medios representativos de que se sirve, de los objetos que planta, surgen las condiciones uniformes a que se halla sometida toda creación poética, las reglas universalmente válidas a las que se encuentra vinculada. Para las formas diversas de la poesía se añaden condiciones particulares, y así surgen las normas válidas de la poesía lírica, de la épica y de la dramática. En estas formas, según estas normas, se va desenvolviendo una técnica poética: técnica del teatro griego, del español o del inglés antiguo. También puede desarrollarse en una teoría de las formas y de las reglas. Pero ésta se halla históricamente condicionada y no es humanamente general. Su base la constituyen realidades de la vida histórica, de todo el estado de ánimo y, además, hábitos expresivos o representativos: así nace un modo, nacional y temporalmente condicionado, de plantar personajes, de trabar las acciones: la técnica que se desarrolla en la gran poesía de los genios creadores queda vinculada a todo esto y sólo siguiendo los cauces de este carácter fáctico e histórico de la poesía puede lograr unidad, necesidad y un efecto artístico superior. Por eso ocurre que la fantasía del

poeta no sólo se halla históricamente condicionada en cuanto a su materia sino también en cuanto a su técnica. La técnica poética se ve a sí misma con validez universal porque le falta la conciencia histórica. También los viejos poetas ingleses, especialmente Shakespeare, han reflexionado sin duda en alto grado, lo mismo que los españoles o los franceses, sobre la técnica magistral creada por ellos, y a Otto Ludwig corresponde el gran mérito de haber analizado esta técnica con la hondura congenial de un auténtico poeta dramático, sólo que no se dio cuenta de su origen histórico y de su histórica limitación.

Tampoco las *diversas formas de la poesía* pueden ser explicadas en lo que respecta a sus resortes íntimos mediante los métodos de la observación y comparación externas para llegar así al establecimiento de reglas universalmente válidas. Una profunda diferencia psicológica fundamental: expresión de la propia interioridad conmovida y entrega a lo objetivo, recorre a la poesía desde sus primeras formaciones.

Por eso la poética tendrá que utilizar la ventaja que supone el aliar a los medios proporcionados por la observación exterior —esclarecimiento recíproco, generalización mediante comparación, establecimiento y complemento de las series de momentos conexos de un desarrollo, etc.— el estudio psicológico de la creación poética. Si en lo que sigue predomina lo psicológico porque se trata de fundamentar, en el desarrollo de una poética se haría patente la ganancia que acarrea aquel otro aspecto de los métodos modernos, especialmente cuando constituyen la base del método comparado las noticias más antiguas que nos son accesibles y las realizaciones poéticas de los pueblos primitivos.

[1] Destaco según la paginación de la segunda edición, 1856, vol. I, 159, 248, 285, 288, 289, 294, 298, 300, 331, 396, 405, 414; vol. II, 100, 117, 118, 179, 194, 258, 282, 338.

[2] *Zeitschrift für spekulative Physik*, II, 2. 1801. *Obras completas*, IV, 103 *ss*.

[3] Kant, *Crítica del juicio*, I, § l.

[4] *Vid*. § 2.

[5] *Vid*. § 5, al final.

[6] Hamann, *Obras*, II, 128.

[7] Herder, ed. Suphan, I, 148.

[8] Otto Ludwig, *Skizzen und Fragmente*, p. 84.

SECCIÓN SEGUNDA

I
DESCRIPCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN DEL POETA

1. *Los procesos en su vida psíquica, prescindiendo de su organización especial*

SE NOS PRESENTA como lo más sencillo e inmediato el observar, según métodos literarios o biográficos, los rasgos que se presentan en común en los poetas, agrupándolos y unificándolos. Se levantan sobre la base de aquello que se ofrece en el poeta, lo mismo que en el filósofo o en el investigador de la naturaleza, o en el político. Sería ocioso hablar de todo esto si no fuera porque, tanto la dirección helenizante como la romántica, hubieran descuidado este hecho, colocando a los poetas en las nubes de las formas ideales o en un mundo de la apariencia separado de lo real.

El objeto de la poesía lo constituyen, según Aristóteles, los hombres en acción. Aunque esta fórmula es demasiado estrecha, habrá que decir, sin embargo, que sólo en la medida en que un elemento psíquico o una combinación de los mismos se halla en relación con una vivencia y su representación, se podrá convertir en parte constitutiva de la poesía. Por lo tanto, la base de toda verdadera poesía es la vivencia, la experiencia viva, elementos psíquicos de todo género que se mantienen en relación con ella. Todas las imágenes del mundo exterior se pueden convertir, indirectamente, a través de esa relación, en material para la creación del poeta. Este círculo de experiencia en que actúa el poeta no es diferente de aquel con el que trabajan el filósofo o el político. Las cartas de juventud de Federico el Grande o las de un estadista de nuestros tiempos se hallan llenas de elementos que también se encuentran en el alma de un gran poeta, y muchas ideas de Schiller podían ser muy bien las de un orador político. Una poderosa vitalidad del alma, energía de las experiencias del corazón y del mundo, fuerza generalizadora y demostrativa, constituyen el común suelo nutricio de aportaciones espirituales de muy diversos géneros, incluidas también las del poeta. Entre las pocas cosas que podemos deducir de las obras de Shakespeare con respecto a sus lecturas, tenemos su afición por Montaigne. Esta relación espontánea de una poderosa inteligencia elemental con la experiencia de la vida y con la generalización de la misma, se ha tenido que dar en todo gran poeta. Dice Goethe: "Esto es lo decisivo: hay que ser algo para poder hacer algo." "El carácter personal del escritor es lo que le presta su significación ante el público y no las artes de su talento."

Representaciones de la vida constituyen, por lo tanto, el suelo de donde la poesía recoge la parte esencial de su alimento. Los elementos de la poesía, motivo, fábula, caracteres y acción, no son sino transformaciones de representaciones de la vida. Distinguimos inmediatamente a los héroes que han sido fabricados con material escénico, con cartón, papel y purpurina, por mucho que brillen con sus adornos, de aquellos otros cuyos elementos se constituyen en realidad. Las representaciones singulares o generales de los caracteres, cuyos elementos se hallan en nosotros o en lo real fuera de nosotros, no hacen sino experimentar una transformación en cuya virtud surge el personaje del

drama o de la novela. El nexo de procesos que ofrecen las experiencias de la vida no hace sino sufrir una transformación para convertirse en una acción estética. No existe ninguna moral de teatro, ningún desenlace que satisfaga en la novela y no en la vida; esto es lo que prende en nosotros en un gran poema, el hecho de que surge de un alma parecida a la nuestra, sólo que grande y más viva, y de esta suerte ensancha nuestro corazón sin sacarlo de sus goznes ni colocarlo en la atmósfera enrarecida de un mundo extraño a nosotros. Las realizaciones de la imaginación no se operan en un espacio vacío; tienen que brotar de un alma sana, saturada de realidad, poderosa, y de este modo templar y reforzar lo mejor del oyente o del lector y enseñarle a comprender mejor su propio corazón, a observar los tramos escondidos y uniformes de su vida y, al mismo tiempo, a hacer frente a lo extraordinario.

El suelo maternal de toda poesía genuina es, por lo tanto, una facticidad histórica. Un modo determinado de ver los hombres, tipos perfilados, un modo de complicar la acción y desenlazarla condicionado por los sentimientos morales de la época y del pueblo, contrastes y relaciones de imágenes que la época siente con una fuerza especial. Toda técnica poética no puede hacer sino transformar esto, que actúa naturalmente, en algo necesario, unitario, concentrado en su efecto. La técnica poética se halla condicionada históricamente.

2. *La función elemental del poeta*

¿Cómo se produce la creación poética sobre este suelo nutricio? Si hemos de derivar la respuesta a esta cuestión de los hechos de la literatura, habremos de llevar a cabo antes una descripción de la aportación peculiar del poeta, como si dijéramos su función, basándonos en los hechos biográficos y literarios, y entonces es cuando podremos observar y describir los diversos procesos que componen esta aportación según sus características especiales.

La esencia y la función del arte no pueden ser conocidas con la estética idealista del ideal supremo del mismo, que pudiéramos concebir hoy. Casi todas las teorías acerca del mundo espiritual procedentes de la época de la especulación alemana muestran esta falla. No hay que colocar como motivo de toda la serie de los fenómenos en que se ha desplegado este círculo de vida aquello que se ha desarrollado en las condiciones más favorables. El arte es siempre, ya se revista con sonidos o con un material más sólido, algo que no ha de servir al conocimiento de lo real ni ha de ser traducido en realidad, sino que satisface por sí el interés del contemplador. Desde los dibujos de renos y ballenas con los que el esquimal recubre sus armas y los ídolos de los negros hasta las creaciones de Goethe y de Rafael, constituye un amplísimo reino de una representación en marcha, cambiante, pero que tiene siempre de común que la representación como tal y su contemplación produce satisfacción. Este rasgo de la satisfacción en la contemplación de lo representado se puede observar en toda obra de arte. Pero hay que guardarse muy bien de ver la esencia del arte en esta característica simple, peligro al que no escapó Aristóteles. También tenemos que evitar el pretender expresar en pocas palabras lo que

hay además de esto en la obra de arte.

El poeta reproduce en una sucesión de palabras. Se pudiera pensar que la índole de este medio representativo hubiera producido en el curso del tiempo que los objetos que pueden ser representados mejor por otro arte fueran abandonados a él, pero que los que corresponden mejor al medio expresivo de la palabra se reservaran también a la poesía y constituyeran sus objetos. Así se podría explicar que la descripción de la naturaleza, hasta llegar al cuerpo bello, no constituya un objeto suficiente de la poesía, mientras que en la pintura o en el mármol pueden impresionarnos con gran fuerza. Cierto que la competencia entre las artes ha operado en este sentido. Pero no es el medio representativo de la palabra lo que ha separado a la poesía de las demás artes y ha fijado su función específica dentro de la sociedad, sino su propio contenido nuclear.

El método comparado puede llegar, como si dijéramos, a la célula germinal, a las formas primarias y simples de la poesía; posponiendo aquí esta investigación, trataré de describir este contenido nuclear, que es común a toda poesía desde las formas más sencillas. La creación del poeta descansa siempre en la energía del vivir. En su organización, que se caracteriza por su fuerte eco para todas las resonancias de la vida, se convierte en vivencia la noticia muerta que en un periódico aparece bajo la titular de "sucesos", y lo mismo ocurre con la seca información del cronista o con la leyenda grotesca. Lo mismo que nuestro cuerpo respira, pide nuestra alma ser colmada y ensanchada en su existencia con las vibraciones de la vida afectiva. El sentimiento de la vida trata de pronunciarse en sonidos, palabras e imágenes; la intuición nos satisface por completo cuando va llena de este contenido de la vida y de las vibraciones del sentimiento; este entretejimiento, nuestra vida orginal, plena, total, intuición colmada e interiorizada por el sentimiento, sentimiento de vida que irradia en la luminosidad de la imagen: he aquí la característica concreta, esencial de toda poesía. Semejante vivencia entra en nuestra posesión cuando se le establece en una relación interna con otras vivencias y se capta así su significado. Jamás puede ser resuelta en pensamientos o ideas; pero sólo puede ser puesta en relación con la totalidad de la existencia humana mediante la reflexión, especialmente mediante la generalización y el establecimiento de relaciones, y así puede ser comprendida en su esencia, es decir, en su significado. Toda poesía se compone de vivencia en este sentido, de ella están hechos tanto sus elementos como sus formas de enlace. En toda intuición externa del poeta opera un temple vivo que colma y configura la intuición; posee y goza de su propia existencia en un sentimiento fuerte de la vida, en las oscilaciones entre la alegría y el dolor proyectadas sobre el trasfondo claro y puro de la situación, de las imágenes de la existencia. Por eso solemos calificar de poética a una persona, aunque no cree nada, si nos hace gozar siempre de esta bella vitalidad. Por eso también designamos como poética una obra de otro arte si su alma es la vivencia, la vida que nos habla en los colores o en las líneas, en las formas plásticas o en los acordes.

La función de la poesía es, por lo tanto, si consideramos lo primario en ella, que conserve, fortalezca y despierte en nosotros esta vitalidad. La poesía nos lleva de continuo a esta energía del sentimiento de la vida que nos llena en los más bellos

momentos, a esta interioridad de la mirada con la cual disfrutamos del mundo. Mientras que en nuestra existencia real nos hallamos en un cambio inquieto entre deseo y gozo y la dicha plena no es más que un raro día de fiesta en esta existencia, el poeta nos acarrea esta salud de la vida, nos proporciona con sus creaciones una satisfacción permanente, sin ningún regusto amargo, y nos enseña a sentir y a gozar así el mundo entero como vivencia: con la participación del hombre pleno, entero, sano.

3. *Esta función se halla condicionada por la superior energía de ciertos procesos psíquicos*

Ésta, lo mismo que cualquier otra función de un hombre o de una clase de hombres en la sociedad, no es el resultado de un proceso o de una trama de procesos que tiene lugar únicamente en esta clase de hombres, sino que nos encontramos ante los mismos procesos que se presentan en toda vida psíquica, sólo que en proporciones especiales de intensidad. La fantasía* creadora del poeta se nos presenta como un fenómeno que sobrepasa por entero la vida cotidiana de los hombres. Sin embargo, no es más que una organización más poderosa de ciertos hombres que se debe a la intensidad y duración extraordinarias de ciertos procesos elementales. La misma vida espiritual se construye, sobre la base de los mismos procesos y de las mismas leyes, figuras y realizaciones muy dispares gracias a esa mera diferencia de intensidad, duración y trabazón. Así se produce también el gran poeta, un ser que se desvía de todas las demás clases de hombres en un grado mucho mayor de lo que generalmente se cree. El artesano rimador no nos muestra, ciertamente, nada de esa potencia demoniaca y de ese imprevisible poder pasional con los que han caminado por la vida un Rousseau, un Alfieri, un Byron, un Dickens. La psicología ha tenido tanto que hacer con la investigación de las uniformidades que, naturalmente, la explicación de los tipos espirituales tuvo que quedar rezagada. Y la historia literaria tenía que esperar la colaboración de los estéticos psicólogos; sólo con su ayuda, después que se haya investigado la fantasía poética, podrá trazar cuadros profundos y verdaderos sobre el modo particular del vivir y poetizar de los poetas, para lo que poseemos fuentes suficientes.

El poeta se distingue, en primer lugar, por la intensidad y la precisión de las imágenes perceptivas, la riqueza de las mismas y el interés que las acompaña. Ésta es la primera parte integrante de la vivencia y se presenta en el poeta con una energía extraordinaria. La razón más inmediata para esto la tenemos en la organización sensorial del poeta, en los ojos con que mira al mundo, en el oído fino con que lo escucha. Si queremos darnos cuenta de la riqueza de imágenes precisas que se almacenan en el poeta no podremos separar su aparición de su permanencia en la memoria. Shakespeare tiene a su disposición, según calcula Max Müller, unas quince mil palabras; en forma no menos imperial domina Goethe el alemán. El conocimiento que muestra Shakespeare de los asuntos jurídicos se ha explicado por su ocupación como escribiente en el despacho de un abogado y los psiquiatras pretenden aprender de sus descripciones de la demencia casi

tanto como del natural. Vemos que Goethe trata hoy con un anatómico como si fuera un especialista, mañana con un botánico, más tarde con un historiador del arte o con un filósofo. A la disposición se añade el tipo especial del interés. Para los hombres para quienes las imágenes guardan relación con sus acciones propuestas o con los conocimientos a adquirir, tales imágenes son signos de algo que ocupa un determinado lugar en el cálculo del propósito o en las relaciones con lo que se trata de conocer. El genio poético se halla entregado a la vivencia, a la imagen, con un interés propísimo de ella, con una sosegada satisfacción en la visión, por muy frecuentemente que sea desviado por la vida exterior o por la ciencia. Es como un viajero por un país extraño, que se entrega sin propósito alguno a las impresiones, con una profunda complacencia y con una libertad total. Esto le presta ese carácter de ingenuidad e infantilismo que se ha destacado en Mozart, en Goethe y en otros muchos grandes artistas, y que es compatible con un sistema de acciones bien consciente que marche paralelamente.

El poeta se diferencia también por la claridad del dibujo, la fuerza sensible y la energía de la proyección propias de sus imágenes recordadas y de las figuras que surgen de ellas. Cuando cesa el estímulo, la excitación puede persistir en el órgano del sentido; entonces la percepción desemboca en una postimagen. Si esta excitación del medio sensible no persiste, el contenido de la percepción puede persistir como representación o puede ser reproducido. La representación que se allega a la percepción sin el intermedio de otra, es la que más se le aproxima por lo que respecta a su índole. Fechner la denomina "postimagen mnemónica". Si se presentan otras representaciones entre la impresión y su reproducción, la representación va perdiendo en plasticidad, distinción e integridad. Pero esta diferencia entre la percepción sensible y la representación varía mucho en las diversas personas, como ha podido comprobarlo Fechner mediante cuestionarios. La gradación nos lleva desde imágenes del recuerdo casi incoloras e inciertas de forma, meras sombras de realidades, hasta figuras bien perfiladas, intensamente coloreadas y proyectadas en el espacio sensible, de las que son capaces los artistas y también, en gran parte, los poetas. Balzac hablaba de los personajes de su *Comedia humana* como si vivieran y alababa, criticaba y analizaba sus acciones como si pertenecieran a la misma buena sociedad que él. Esto tiene su razón en su organización sensorial. Desde la niñez solía ver las imágenes recordadas tan perfiladas y coloreadas como la realidad misma y era capaz de una fidelidad fotográfica en sus descripciones. Al mismo tiempo, encontró con sorpresa que tenía la virtud de "asumir, como el derviche de las *Mil y una noches*, el cuerpo y el alma de los personajes que quería representar", y compara esta capacidad, que a él mismo le asusta, de "abandonar sus propias costumbres morales y de transformarse en un ser bien diferente", con el sueño de un hombre despierto o con la visión doble.[1] En esto nos recuerda la confesión de Goethe: "Cuando he hablado con alguien un cuarto de hora podría hablar por él durante dos horas."[2] Turguenef contaba a sus amigos que vivía de tal suerte el papel de sus héroes que durante cierto tiempo pensaba, hablaba, andaba como ellos; así, cuando escribió *Padre e hijo* hablaba largo y tendido, igual que Basarof. Y sobre estas capacidades congénitas decía Goethe: "Esto es lo congénito de un gran talento. Napoleón manejaba el mundo

como un moscardón sus alas. Ésta es la facilidad que se encuentra siempre que existe un verdadero talento."[3] Flaubert cuenta —y ¿por qué se habría de dudar de él en esta ocasión?—: "Las figuras de mi imaginación me afectan, me persiguen o, mejor dicho, soy yo el que vive en ellas. Cuando escribí cómo se envenenó Emma Bovary, tuve un gusto tan marcado de arsénico en la boca que me produjo dos indigestiones."[4] Y la biografía de Dickens está llena de pruebas de cómo sus figuras se movían en su imaginación con una incomparable plasticidad y cuán cerca estaban también de su corazón.

El poeta se diferencia todavía más que por la energía de sus imágenes recordadas de las percepciones sensibles por la fuerza con que reproduce estados anímicos, experimentados por él, captados en otros, en consecuencia, acontecimientos y caracteres enteros que se dan en la trabazón de tales estados. A la diferencia entre percepción exterior y representación corresponde, en el campo de la experiencia interna, la diferencia entre vivencia y reproducción de la misma. En esta reproducción también el propio estado se convierte en objeto. En primer lugar, las percepciones externas unidas a un estado afectivo o volitivo desembocan en representaciones; se reproducen las imágenes de las personas, del ambiente, de la situación, las representaciones enlazadas a la situación y, a partir de este complejo representativo, se inicia la reproducción de sentimientos y de procesos volitivos. Como es natural, cuando las consecuencias de una realidad persisten para el sentimiento y la voluntad en la reproducción viva de esa realidad, se presentan de nuevo en primer lugar los actos afectivos y volitivos que surgen de la situación. Pero existe también una reproducción del proceso afectivo o volitivo que se distingue tan específicamente de la vivencia como la representación de la percepción. Cierto que, regularmente, se mezclan en ella nuevas formaciones de sentimientos o de tensiones de la voluntad y prestan viveza a tales reproducciones pero perturban, por otro lado, su pureza, especialmente en las obras poéticas. Estas mezclas son las que en la comedia burguesa falsifican la compasión y el temor al provocar el recuerdo de situaciones dolorosas propias o el temor de las mismas, y por esta razón, en gran parte, la tragedia necesita héroes regios que se encuentren en una pura lejanía con respecto al espectador. Aquí entramos en el terreno más propio del poeta: vivencia y su expresión o su reproducción en la fantasía. En primer lugar, la energía de estas reproducciones depende de la fuerza original de los sentimientos, afectos y procesos volitivos. Pero las reproducciones quedan, en grados muy diversos, por detrás de los procesos originales en cuanto a claridad, energía y vibración de la intimidad propia. Como nunca se hallan separadas del recuerdo de las percepciones externas, encontramos ya en los ejemplos de energía de las imágenes recordadas indicaciones sobre la fuerza de estas reproducciones. Voy a citar a Dickens. Cuando se encontraba a punto de terminar su *Cuento de Navidad*, escribió: "Desde que pensé lo que había de ocurrir en la tercera parte, he tenido que pasar por tantas penas y movimientos de ánimo como si la cosa fuera algo real, y durante la noche he despertado con la preocupación. Tuve que encerrarme ayer, cuando terminé el cuento, pues mi cara se había hinchado casi al doble de su volumen y era ridícula a más no poder."[5]

Nos cuenta Goethe, el 18 de octubre de 1786, cómo había encontrado, en "duermevela", el plan de su *Ifigenia en Delfos* y, además, una escena de reconocimiento: "Me puse a llorar como un niño." Y dijo a Schiller que no sabía si sería capaz de escribir una verdadera tragedia pero que ya se espantaba de la empresa y estaba casi convencido de que el solo intento le iba a quebrantar. La viveza de las reproducciones explica en la infancia del poeta ese entretejimiento de las figuras poéticas que proceden de la leyenda, de las novelas y de las comedias con las de la realidad, como sabemos de Goethe y de Dickens. Goethe ha señalado, seguramente por propia experiencia, los límites de la fantasía en lo que se refiere a la reproducción. "La fantasía jamás puede pensar una excelencia en forma tan completa como realmente aparece en el individuo. La fantasía se la figura de una manera más vaga, más nebulosa, más incierta e ilimitada pero jamás con la integridad característica de la realidad."[6]

El poeta se distingue también por la enérgica animación de las imágenes, y la satisfacción que así se origina, en la intuición impregnada de sentimientos. La energía de su sentimiento vital provoca y mantiene imágenes de los estados de ánimo de muchas situaciones de su vida. Dice Goethe: "Claudio de Lorena conocía de memoria el mundo real hasta en sus detalles más nimios y lo utilizaba como medio para expresar el mundo de su bella alma. Y ésta es, precisamente, la verdadera idealidad." Lo mismo ocurre en los poetas.[7] Cuando se le preguntó a Chamisso por la significación de su *Peter Schlemihl* eludió la respuesta directa y se limitó a observar: "Raras veces pretendía algo con la poesía; cuando una anécdota, una palabra, una imagen (en este caso una conversación en broma con Fouqué) le impresionaba, pensaba que lo mismo habría de ocurrirles a los demás y se ponía a luchar con el lenguaje, hasta que salía adelante."

Por lo que hemos expuesto se explica que los grandes poetas se vean como empujados por un ímpetu irresistible a experimentar una vivencia de tipo poderoso, adecuada a su naturaleza, a repetirla y a concentrarla. Así Shakespeare ha recorrido, con el pulso febril de sus héroes, una vida llena de experiencias. Hijo de un agricultor bien acomodado, aprendiz con un abogado, casado a los dieciocho años, cargado al año con familia, es todavía un muchacho y tiene tras sí las experiencias del amor y del matrimonio; se arroja en el mar de la vida londinense y a partir de este momento recorre situaciones muy complicadas como actor, poeta, empresario de teatro, en difíciles relaciones con la corte y la nobleza de Inglaterra; a los treinta, en la cúspide de la fama y del bienestar, a los cuarenta, hidalgo acomodado en el rincón de Stratford, descansando en el apacible hogar del huracán de su vida; todo esto en la época de Isabel, la época heroica de Inglaterra, llena de caracteres poderosos y de acciones políticas sangrientas, que se desenvuelven por las calles de Londres y a través de las cuales se eleva Inglaterra a primera potencia marítima; pero la mirada del observador se había hecho despreocupada, luminosa y serena a través de los escritores del Renacimiento. Así encontramos también a Cervantes con una carrera llena de alternativas y de aventuras, secretario de un legado papal, soldado en las más diversas campañas, prisionero luego. Esquilo y Sófocles, lo mismo que los grandes poetas ingleses, han alcanzado su comprensión del mundo en medio de la vida activa, y Corneille y Racine aprendieron en

la corte más poderosa y brillante del mundo a pintar el sentir heroico y el destino trágico de reinas y príncipes en forma que la época de la realeza viera su fiel reflejo. En forma típica expresó Goethe en Weimar la alegría de un verdadero poeta por el ensanchamiento de sus experiencias en una vida activa. Y Dickens, el creador de nuestra novela actual, ha observado la sociedad y los hombres desde las escuelas y las prisiones hasta los palacios italianos, como muchacho, como escribiente de un abogado, como repórter del parlamento, por todas las calles de Inglaterra y, finalmente, a través de largos viajes por dos continentes, y ha acumulado ese enorme caudal de imágenes y vivencias de las que ha dispuesto en forma tan soberana como Rubens de los colores de su paleta.

Otros poetas concentran su existencia en la plenitud de vivencias internas, con la mirada dirigida hacia adentro, a los propios estados subjetivos, desviados de la realidad exterior y de su abigarrada danza de caracteres y aventuras. El tipo más poderoso de esta clase de poetas es Juan Jacobo Rousseau. Sabemos por él mismo cómo a sus 44 años, en el retiro del parque de La Chevrette, fabricó las figuras de la *Nueva Eloísa* con los sueños de su corazón solitario, con su amor por la condesa d'Houdetot, que tampoco era mucho más que un sueño. Pero llenó esas figuras con la poderosa corriente de pasión que encontró en sí mismo, con la vivencia de una naturaleza animada y con las íntimas vivencias soñadoras de su corazón solitario. Todavía con mayor profundidad ha escrito en el *Emilio* la historia íntima de un alma que buscaba la verdad en la época de los enciclopedistas. Si miramos hacia atrás, encontraremos en Eurípides un poeta vertido también hacia adentro: vivía con las obras de los filósofos. En la Edad Media, Dante; sus vivencias se hallaban entretejidas por completo con las grandes luchas teológicas, filosóficas y políticas de su época y su alma era el escenario de estas luchas. Si en Goethe encontramos un equilibrio entre lo exterior y lo interior, en el joven Schiller la vivencia íntima predomina acaso; la segunda mitad de su corta vida nos muestra como proceso predominante en él la elevación del alma sobre un fondo oscuro de resignación a la idealidad libre mediante el pensamiento histórico-filosófico, mientras que las realidades exteriores se le van desvaneciendo cada vez más.

Distingue finalmente al poeta el hecho de que, en él, las imágenes y sus combinaciones se despliegan libremente por encima de las fronteras de lo real. Crea situaciones, figuras y destinos que exceden a la realidad. El problema capital de esta investigación lo constituye saber cómo se forman en él estos procesos en los que se realiza la genuina obra creadora del poeta. La expresión "fantasía poética" no hace sino proporcionarnos dos palabras tras las que se esconden los procesos mismos.

4. *La imaginación del poeta en su afinidad con el sueño, la locura y otros estados que se apartan de lo normal de la vida en vigilia*

En primer lugar tenemos que observar y describir los procesos en que tiene lugar una metamorfosis de lo real, y captar su afinidad y diferencias con los procesos más cercanos. Pero estos procesos afines se nos presentan en el sueño, en la locura y, en general, en situaciones que se desvían de lo normal de nuestra vida en vigilia.

Parece que formaba parte de las proposiciones de la vieja poética el considerar que la creación poética era una especie de locura; Demócrito, Platón, Aristóteles y Horacio se expresan concordemente sobre el particular. Los románticos han hecho resaltar múltiples veces el parentesco del genio con la locura, el sueño y todo género de estados extáticos, y Schopenhauer no ha hecho tampoco, en este caso, más que adornar una idea romántica con ilustraciones científico-naturales. Nos ofrece una descripción personal completa del genio; cierto que muy subjetiva: se ha utilizado a sí mismo como modelo. Una frente ancha y despejada, una pulsación enérgica, estatura pequeña y cuello corto, entiende que son rasgos especialmente favorables. Hasta un buen estómago debe tener el genio. Como la gran inteligencia del genio, condicionada por una vida cerebral poderosísima, se emancipa del servicio de la voluntad, se produce la índole anormal del mismo. Especialmente, se coloca por encima del tiempo y de las relaciones que se dan en él, y así se originan manifestaciones emparentadas con las de la locura, ya que ésta sería también una enfermedad de la memoria y cancelaría, por lo tanto, la conexión con el curso del tiempo. A esto se añade una excitabilidad mayor de la vida cerebral, extrañeza completa ante la mentalidad del mundo y del hombre medio. Así se produce la soledad melancólica del genio. Esta dolorosa glorificación del genio tiene muchos puntos de contacto, como vemos, con Byron y con Alfieri. Ricardo Wagner, apoyándose en Schopenhauer, ha glorificado la "locura" y ha colocado todas las realizaciones y sacrificios supremos en los aledaños de lo patológico. La psiquiatría francesa ha convertido el tema del parentesco entre el genio y la locura en objeto de toda una literatura de fantasías psiquiátricas. Paso por alto todo lo que se ha dicho acerca de la semejanza del genio con la locura y no destaco más que aquello en que la creación del poeta tiene algunos puntos de contacto con las ideas demenciales, con los sueños y las imágenes fantásticas de otros estados anormales. En todos estos estados surgen imágenes que sobrepasan la experiencia. Y ésta es la característica del gran poeta, que su fantasía constructiva, con base en elementos de la experiencia y llevado por analogías de la misma, produce un tipo de persona o de acción que excede a la experiencia y con el que, sin embargo, comprendemos mejor ésta. Y también se emparenta el poeta con el que sueña o con el loco en que ve sus situaciones, figuras y sucesos con una plasticidad que los aproxima a la alucinación. Convive con las figuras, que habitan sólo su imaginación, como con personas reales, las ama y las teme. Otra analogía la tenemos en su capacidad de transformar su yo en el del héroe, en hablar por él, en forma parecida a como lo hace el actor. En todo esto se encierra uno de los problemas más interesantes de la psicología.

* *Phantasie*. Palabra que Dilthey emplea indistintamente en el mismo sentido que *Einbildungskraft*, imaginación. Croce, por ejemplo, prefiere reservar esta última palabra para caracterizar al fenómeno poético, abandonando la fantasía como mundo arbitrario y sin sustancia. [T.]

[1] Cf. Teófilo Gautier, *Honoré de Balzac*, y la descripción poética de Balzac en *Louis Lambert*, y también *Hallucinations*, de Boismont, pp. 461 *ss*.

[2] Eckermann, I, 127 *s*.

[3] Eckermann, II, 41 *ss*.

[4] Comunicación que hace Flaubert a Taine, *L'intelligence*, II, 1.

[5] Forster, *Vida de Dickens*, II, 134 de la ed. alemana.

[6] Goethe, *Unterhaltungen mit Müller*, p. 81.

[7] Eckermann, II, 126.

II
ENSAYO DE UNA EXPLICACIÓN PSICOLÓGICA DE LA CREACIÓN POÉTICA

LA PSICOLOGÍA dominante ha partido de las representaciones como magnitudes fijas. Explica sus cambios desde fuera mediante la asociación, la fusión y la apercepción. Afirmo ahora que esta psicología no puede explicar la vida de las imágenes en el que sueña, en el demente, en el artista. Figurémosnos, por medio de una abstracción, meras relaciones entre representaciones en un ser puramente representativo, y nadie sería capaz de decir según qué leyes se comportarían estas representaciones. Tan pronto como las percepciones o las representaciones penetran en la conexión real de la vida psíquica se encuentran impregnadas, teñidas, animadas por sentimientos; el reparto de los sentimientos, del interés, de la atención así condicionada, actúan, junto con otras causas, en su aparición, en el grado de su despliegue, en su extinción; tensiones de la atención, que provienen de los sentimientos, y formas de la actividad volitiva son las que comunican a las diversas imágenes su energía "impulsiva"* o las abandonan de nuevo. Por eso toda representación es, en la psique real, *proceso;* las sensaciones mismas, que se traban en una imagen, lo mismo que las relaciones que se dan entre ellas, están sometidas a *cambios internos;* también la percepción, la imagen, es un vivo proceso cambiante. Se dan en ellas propiedades que se deben a esto y que no pueden ser comprendidas partiendo de la representación misma en cuanto tal.

1. *Procesos elementales entre representaciones singulares*

En estas condiciones se producen en la psique viva, real, en primer término, procesos elementales entre las representaciones singulares que pueden ser expuestos sin tener para nada en cuenta los cambios internos que tienen lugar en estas representaciones.

La primera clase de tales procesos ocurre entre percepciones y representaciones, que se hallan ya en la conciencia, a consecuencia de su copresencia en la unidad de la misma, siempre que las condiciones de interés y atención actúen en una determinada dirección. Se diferencian representaciones que la atención mantiene así juntas; se siente su distancia por grados, se aprecia su afinidad, semejanza o igualdad. Parece que nos hallamos en presencia de una especie de sensibilidad, de percatación, en no menor grado que la representada por la aparición de los contenidos sensoriales mismos, que de esta manera son mantenidos en conjunción. Y esta percatación en la sensación capta, además, relaciones elementales entre estas percepciones y representaciones, tales como las que se hallan en la delimitación en el espacio o en la conexión en el tiempo.

La segunda clase de estos procesos surge cuando las percepciones y representaciones o sus partes constitutivas se evocan mutuamente en la conciencia. En este punto rige la ley de fusión y la de asociación. La significación amplísima de estas dos leyes para la

vida psíquica puede ser comparada con la que corresponde a las leyes del movimiento en nuestra explicación de la naturaleza exterior. Señalan propiedades elementales de la vida psíquica que la hacen distinguirse de una manera neta del curso natural. Por eso tiene que fracasar todo intento de querer precisar más estas leyes por analogías con la mecánica. Cierto que hubo necesidad de recoger imágenes del mundo exterior para designar procesos psíquicos, pues éstos fueron sometidos a observación más tarde y han sido captados bajo la impresión del conocimiento natural ya formado. Pero esto no debe hacernos olvidar la circunstancia de cuán inadecuadas son las imágenes tomadas de prestado de lo espacial y sus movimientos para captar leyes cuya característica se halla condicionada por la índole tan peculiar de los procesos psíquicos.

Ley primera. Percepciones y representaciones, o sus partes integrantes, que son iguales o parecidas entre sí, se conjugan con independencia del lugar que ocupan en la conexión psíquica y constituyen un contenido que, por lo general, va unido con la conciencia de los diversos actos e incluye diversidades entre los contenidos en la medida en que aquéllas no son descuidadas. A diferencia de la conexión causal del mundo exterior, todas las representaciones son para estos procesos psíquicos igualmente próximas e igualmente distantes entre sí. También las representaciones que, en la conexión psíquica, se hallan más separadas, entran en conjunción, sencillamente porque son afines. Y como el grado de conciencia marcha de lo igual a lo desigual, guiado por las condiciones de interés y atención, con base en una percepción o representación actual surgen reproducciones de lo semejante, de lo afín, de lo desigual y hasta de lo contrapuesto.

Segunda ley. Percepciones y representaciones, o sus partes integrantes, que se hallaban reunidas en la unidad de un proceso consciente, pueden producirse mutuamente bajo condiciones dadas de interés y atención. Designamos esta relación fundamental como asociación, pero empleamos la expresión en un sentido más estricto, ya que Hume y sus continuadores ingleses incluyen también el encandenamiento que hace posible una reproducción por semejanza o por contraste. Tampoco esta ley debe ser concebida en forma mecánica o atómica, pues vemos cómo, en su virtud, en la percepción y en el pensamiento se traban contenidos en las formas más diversas y se constituye una conexión de la vida psíquica hacia la cual se orienta, como si dijéramos, en cada momento, lo que está ocurriendo en la conciencia. Por eso tampoco las reproducciones tienen lugar a partir de una representación o percepción perfilada, sino que se hallan condicionadas por toda esta conexión psíquica, en la cual no se separan sus partes de un mundo claro y distinto ni se elevan a conciencia plena sus relaciones, pero que, sin embargo, actúa. De aquí resultan consecuencias en cuanto al modo de reproducción de imágenes compuestas, consecuencias que son importantes también para la creación artística. Por otra parte, los factores de cuya cooperación surge la reproducción son muy complicados. Los procesos que la condicionan son los siguientes: el proceso de experiencia constitutivo donde se estableció la unión de contenidos, después los actos ulteriores en que se presentó de nuevo total o parcialmente, pero captado ahora teniendo en cuenta los espacios intermedios entre los actos, finalmente, el estado de conciencia

actual desde el cual tuvo lugar la reproducción, incluyendo de nuevo el espacio que le separa del último proceso de reproducción. Y en estos procesos distinguimos como propiedades que influyen en la reproducción: el carácter de los contenidos y de los modos de unión, el interés con el que la psique se dirige a ellos en los diversos actos, así como el grado de conciencia por ello condicionado, el número de reproducciones y, finalmente, la distancia temporal que separa a estos diversos actos. Tenemos, pues, que en el interés y en la atención actúan sentimientos y tensiones volitivas para acarrear representaciones a la conciencia.

2. *La conexión de la vida psíquica y los procesos formativos que actúan desde ella*

No prescindimos ahora de la conexión, más amplia y fina, en que se hallan las diversas representaciones, que actúan en un principio. Sólo merced a esa abstracción pudimos destacar de la vida psíquica los procesos elementales recién señalados. Tampoco prescindimos de los cambios internos que tienen lugar en las percepciones o representaciones o en sus partes componentes. Sólo mediante tal abstracción pudimos considerar esas percepciones, etc., como elementos fijos, subsistentes por sí, que únicamente se diferencian, se conjugan, se relacionan, son traídos a la conciencia o se desplazan de ella. En la realidad casi siempre —pero no decimos siempre—, un proceso en la psique es, al mismo tiempo, un proceso de formación; se halla condicionado por toda la conexión de la vida psíquica y comprende también, por acción de ella, cambios internos en la percepción o en la representación o en sus partes componentes.

Son, por lo tanto, *procesos formativos* todos los procesos psíquicos más complicados en la medida en que están actuados por la conexión de la vida psíquica y no se limitan a diferenciar, fundir, relacionar, acarrear a la conciencia o desplazar de ella representaciones fijas, sino que tienen por consecuencia cambios en estas percepciones o representaciones. Y semejante cambio no consiste en la creación nueva de contenidos que nunca fueron experimentados, sino en la eliminación de contenidos singulares o de enlaces, en su reforzamiento o atenuación o en su completarlos mediante contenidos o enlaces que se agregan a una percepción o a una representación a partir del material de la experiencia. Se añade a esto, además, un cambio constante en la fuerza del interés y del grado de conciencia que se presta en un determinado momento a cada uno de los elementos, la distribución de la participación afectiva, que se halla en conexión con esto, así como las relaciones con la voluntad.

Toda la *conexión adquirida de la vida psíquica* actúa en estos procesos formativos. Cambia y configura las percepciones, representaciones y estados que se encuentran precisamente en el punto focal de la atención y a los que, por consiguiente, se les comunica el grado de conciencia más fuerte. Esta conexión adquirida de nuestra vida psíquica no sólo abarca nuestras representaciones, sino también nuestras determinaciones de valor surgidas de nuestro sentimiento y las ideas de fin que proceden de nuestras acciones volitivas, las habituaciones de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad. No se da sólo entre los contenidos, sino también entre los enlaces que han sido establecidos

entre esos contenidos. Pues estos enlaces son tan reales como los contenidos. Son vividos y experimentados como relaciones entre contenidos representativos, como relaciones entre valores, como trabazón entre fines y medios.

Toda esta conexión, tan complicada, señala una articulación que se debe a la estructura de la vida psíquica. Del mundo exterior procede el juego de los estímulos que se proyecta en la vida psíquica como sensación, percepción, representación; los cambios que así se originan se viven y aprecian en la diversidad de los sentimientos según su valor para la vida propia; luego, a partir de los sentimientos, se ponen en movimiento impulsos, deseos y procesos volitivos; y, o bien la realidad es adaptada a la vida propia e influida así la realidad exterior desde el yo, o la vida propia se somete a la realidad áspera y seca. Así se da una interacción constante entre el yo y el medio de la realidad exterior en que se encuentra, y en esto consiste nuestra vida. La realidad de las percepciones, la verdad de las representaciones se entreteje en esta vida con una gradación de valores que se extiende desde los sentimientos a toda la realidad y de ésta parte, a su vez, la concatenación con la energía y justeza de las manifestaciones volitivas que constituyen el sistema de fines y medios.

Aunque esta conexión de la vida psíquica es tan extremadamente compuesta, actúa como un todo sobre las representaciones o estados que se encuentran en el punto focal de la atención; aunque sus diversas partes componentes no están claramente pensadas ni distintamente separadas, ni tampoco las relaciones entre ellas elevadas a clara conciencia, el caso es que la poseemos y que actúa; lo que se encuentra en la conciencia se orienta hacia ella; se halla delimitado, determinado y fundado por ella. Las proposiciones tienen en ella su certeza; los conceptos cobran gracias a ella su perfil agudo; nuestra situación en el espacio y en el tiempo se orienta por ella. También los sentimientos reciben de ella su medida para la conexión de nuestra vida. Nuestra voluntad, ocupada casi siempre con los medios, tiene certeza constante, gracias a esa conexión, de la urdimbre de los fines que da razón de los medios. Así actúa esta conexión en nosotros por muy oscuramente que la poseamos. Regula y domina deseos ardientes del momento, que parecen apoderarse de la conciencia, y conceptos o hechos nuevos que todavía se le enfrentan como ajenos y hasta hostiles.

3. *Las tres formas capitales de los procesos formativos y la posición que ocupa la creación artística en la conexión de la vida psíquica*

Aceptamos la distinción entre representación, sentir y querer como un hecho de la experiencia interna. Como en esta fundamentación de la poética nos mantenemos en un plano descriptivo y excluimos hipótesis explicativas, tenemos que sostenernos en estas diferencias que se dan empíricamente. Y estas tres clases de procesos se hallan trabados en la estructura de la vida psíquica que acabamos de exponer. De ellos procede la separación de los tres grandes campos de procesos formativos.

Los procesos formativos del pensamiento y del conocer transcurren primeramente en

los modos* indicados. Si vamos más allá del diferenciar, fundir, relacionar, reproducir las representaciones y de su desplazamiento, nos encontramos entre estos procesos formativos con la apercepción. Constituye el caso más sencillo en el que la conexión de la vida psíquica opera sobre un proceso singular y éste repercute en ella. Entendemos por apercepción la acogida de contenidos empíricos, sensaciones de los sentidos o estados internos, en la conexión de la conciencia a través de la dirección de la atención. Se halla condicionada, en primer lugar, por la conjunción total o parcial de los nuevos contenidos empíricos y una representación ya existente. De este modo es mediada la acogida de la percepción-representación, así surgida, en la conexión en la cual se encontraba ya la representación. Y de esta suerte se puede operar o un cambio en los contenidos empíricos o en la conexión de la vida psíquica. Otros procesos formativos se inician merced a impulsos internos, que radican en el juego de las representaciones, se apoderan de las percepciones y las configuran. Pues precisamente en el cambio constante de los impactos exteriores que proceden de los contenidos perceptivos y de los impulsos internos tiene lugar la elaboración de nuestra vida psíquica.[1] También tienen lugar procesos formativos entre representaciones meramente reproducidas. Así, un poeta caracteriza una figura inventada mediante otros rasgos que toma del recuerdo, o un investigador deriva de datos en cuya posesión estaba ya la explicación de un hecho que le era conocido de antiguo.

Cuando la voluntad orienta estos procesos elementales y estos procesos formativos con una tensión enérgica, con la conciencia de su meta, surge aquella diversidad honda que separa al pensamiento lógico del juego de nuestras representaciones. Cuando la psicología parte de la totalidad de la vida, cuando abarca la interferencia de procesos volitivos y representativos, no le es menester separar el juego de las representaciones del pensamiento relacionador ni suponer así una forma superior de la vida espiritual por encima de los procesos involuntarios. ¡Idea singular! Un proceso de fusión y por encima de él, y radicalmente separado, el proceso lógico de la equiparación o igualación; un proceso de asociación de ideas y sobre él, pero independientemente, enlace lógico de las representaciones. Pero en realidad lo que se añade en los procesos del pensar no es más que, por decirlo así, una etapa superior de los primeros procesos, una composición de grado superior y, especialmente, la participación de la voluntad. Así se produce, en primer lugar, el círculo de las operaciones lógicas sencillas; éste condiciona luego los procesos lógicos, las formas y las leyes del pensamiento, más complicados; este desarrollo es sostenido por el lenguaje, que asegura las adquisiciones de la vida psíquica, las fija en formas y las transmite de generación a generación. Nacen las ciencias como los órganos poderosos de los procesos formativos que adaptan las representaciones a la representación y explicación de la realidad. Surgen, en esta conexión, las hipótesis: conceptos y trabazones de conceptos que sobrepasan el círculo de las experiencias a los fines de esta explicación. Si se quisiera emplear el concepto de imaginación, habría que colocar las hipótesis bajo el concepto de imaginación científica.

Si a partir de las impresiones del mundo exterior se producen de este modo cambios en la vida representativa, se estimulan en ella procesos formativos del percibir o del

pensar y, como es natural, se cambia también la posición de los sentimientos, a su vez surgen de todo esto impulsos que repercuten en el mundo exterior. Pues los sentimientos provocan, bajo determinadas condiciones de la conexión psíquica, procesos volitivos. Así nace una segunda clase de procesos formativos a partir de los fenómenos volitivos. El fenómeno volitivo no surge de las representaciones y del sentimiento por el simple añadido del proceso fisiológico en el sistema motor; esto lo demuestra ya la acción volitiva interna. Para nuestra experiencia interna se trata, más bien, de un hecho primario, lo mismo que el proceso afectivo. Nos basta esto en nuestro método descriptivo. Distinguimos ahora acciones volitivas externas, que adaptan el mundo exterior a nuestra vida interna y a sus necesidades, y dominan los fenómenos de la naturaleza o pretenden dirigir la sociedad, y acciones volitivas internas, que guían la marcha de nuestras representaciones, sentimientos y pasiones. Nuestras acciones volitivas externas producen la vida económica, el orden jurídico y estatal, el dominio de la naturaleza. De las acciones volitivas internas surgen, entre otras cosas, la formación moral interna y el proceso religioso a que sirve de soporte. Es cierto que el proceso religioso, en un principio, se halla también entretejido con las acciones volitivas externas: el hombre pretende asegurarse, mediante sus actos religiosos, el buen éxito de sus acciones exteriores. También guarda conexión con el problema primitivo del conocimiento: el hombre quisiera rasgar la oscuridad que le condiciona y apesadumbra. Pero en una cultura desarrollada los actos volitivos se convierten en el núcleo auténtico del proceso religioso. Ahora bien: numerosos procesos formativos de las representaciones se hallan en conexión con las acciones volitivas. Constituye su rasgo común que los contenidos de la voluntad y sus relaciones cobran su expresión en las representaciones. En primer lugar, todo acto volitivo es la relación de una imagen de un efecto previsto con la voluntad, relación condicionada por el sentimiento, y esta imagen del efecto se halla configurada, partiendo de la voluntad, en modo que excede a la realidad. Luego, estos fines se hallan en relación entre sí, relación que encuentra su fundamento en la urdimbre de la voluntad a partir de sus impulsos elementales. La totalidad de estos contenidos representativos prácticos y de sus trabazones se ultima con las relaciones de esos fines con la diversidad de los medios y con las relaciones de las voluntades entre sí en la circunstancia de señorío y dependencia. Merced a la abstracción surgen categorías tales como bien, fin, medio, dependencia, y se emplean también más allá de la esfera volitiva humana. Dentro de las acciones volitivas internas nace el ideal. Así tenemos también en los procesos formativos de esta clase representaciones que exceden a la realidad. Si las colocáramos bajo el concepto de la imaginación habría que hablar de una fantasía práctica.

Entre estas dos esferas se extiende el ancho campo de aquellos procesos formativos en los que se determinan y configuran los contenidos representativos y sus enlaces partiendo de los sentimientos, sin que surja de la situación afectiva un estímulo para la adaptación de la realidad exterior a la voluntad o de ésta a aquélla. Esto se puede presentar únicamente en dos casos. Se alcanza pasajeramente una situación de equilibrio del sentimiento, en la que se produce, por decirlo así, un día de fiesta de la vida. Las

celebraciones, la sociabilidad, el juego y el arte ensanchan, potencian y configuran tales situaciones afectivas. En este caso el estado de ánimo trata de someter todas las representaciones, pero siempre que la situación de ánimo incluya una relación con la realidad. O una situación afectiva contiene en sí una tensión pero no puede ser cancelada por ninguna acción volitiva interna o externa. Realidades ineluctables, sobrecogedoras, comunican sus tintes sombríos a todas las cosas y en la cavilación melancólica surgen imágenes que son adecuadas.

Los procesos formativos que bajo la acción de los sentimientos tienen lugar en tales circunstancias dentro de nuestra representación describen también un círculo muy amplio. Alcanza desde la imagen que el hipocondriaco se hace de su mal de ojo o el humillado de su torturador, hasta la Venus de Milo, las Madonas de Rafael y el Fausto. Rige en este campo la ley fundamental de que las representacions que se forman a partir de una situación afectiva pueden provocar de nuevo, de un modo regular, esta misma situación. Especialmente, las situaciones afectivas potenciadas buscan, por decirlo así, descargarse en gestos, sonidos y enlaces de representaciones que, como símbolos de este contenido afectivo, pueden evocar de nuevo el sentimiento en el contemplador o en el oyente. Así las alternativas de la voz, un *tempo* determinado, un cambio en la intensidad, en el tono o en la velocidad, que se deben a la misma situación afectiva, provocan de nuevo el sentimiento correspondiente; nacen los esquemas de que se sirve la música.

Estos procesos formativos hacen posible la obtención de una continuidad en el desarrollo de los sentimientos superiores, tanto dentro de la existencia individual como del desarrollo de la humanidad. También en este terreno, lo mismo que en la esfera del representar y del pensar, la participación de la voluntad es capaz de llevar a cabo, de una manera consecuente, semejante configuración de las imágenes. Así nacen las formas fijas de la vida social, las fiestas y el arte. Y también en este caso las imágenes que surgen rebasan las fronteras de la realidad; si designamos la facultad que actúa en estos procesos con un concepto, tendremos la imaginación artística, poética, que es lo que constituye nuestro problema.

4. *Los círculos afectivos y las leyes estéticas elementales que proceden de ellos*

Como estos procesos formativos se agitan a partir del juego de los sentimientos, habrá que buscar en un análisis del sentimiento la base para su explicación. No ha podido escapar a la atención la significación de la vida afectiva por lo que respecta a la creación artística. De la experiencia acerca de las relaciones de las formas con nuestros sentimientos surge la significación que corresponde en la edificación arquitectónica y plástica a las relaciones de las líneas, al reparto de fuerza y peso, a la simetría. De la percepción de las relaciones de nuestros sentimientos con los cambios de la voz según altura y profundidad, ritmo e intensidad surge la estructura de la oración rítmica y de la melodía. De las experiencias acerca de la acción que ejercen los caracteres, los destinos y las actuaciones de los hombres sobre nuestros sentimientos se forma la configuración ideal de los caracteres y la trama de la acción. De las relaciones misteriosas entre las

diferencias sentidas de la vida psíquica y la diversidad de las formas corporales surge el ideal del arte plástico. Por lo tanto, el análisis del sentimiento habrá de contener la clave para la explicación de la creación artística.

En la vida real los sentimientos se nos presentan con una gran complicación. Así como una imagen perceptiva se compone de una gran diversidad de contenidos sensibles, así también un estado afectivo ha surgido de sentimientos elementales que tendrá que buscar el análisis. Me hallo ante un cuadro; cada uno de los colores posee su tono afectivo; se añade luego el sentimiento de la armonía de los colores, de su contraste, de la belleza de las líneas, de la expresión en las personas: de todo esto nace el sentimiento que me colma al contemplar la *Escuela de Atenas* de Rafael. Además, los sentimientos se presentan en *formas* constituidas por su modo particular de composición con base en sentimientos elementales. Formas así son la alegría, el dolor, el odio. Pero estas formas no componen, como es evidente, ningún nexo final ni tampoco pueden ordenarse en un sistema.

La diversidad de los sentimientos nos ofrece en primer lugar diferencias de grado. Los sentimientos pueden ser ordenados en una serie de intensidades que, a partir del punto cero de la indiferencia, marchan, en una dirección, según los grados de intensidad del agrado, gusto y complacencia, y, en la otra, según los grados de desagrado, disgusto y displicencia.* Pero también muestran diferencias cualitativas. Por ahora no se puede resolver la cuestión de si estas diferencias cualitativas proceden exclusivamente del contenido representativo y de la voluntad o si, con independencia de esto, se dan en las funciones de la vida afectiva tales diferencias además de las de agrado y desagrado que hemos señalado. Pues precisamente en la intrincación de estos aspectos del alma consiste la vida; no podríamos decir qué procesos quedarían en el representar si nos imagináramos eliminada la participación del sentimiento y de la voluntad en el interés y la atención; tampoco podemos decir si la aportación que se nos ofrece en el proceso afectivo, tomada por sí misma, consistiría únicamente en grados de agrado y pena. Dentro de la diversidad cualitativa que "se nos da" busquemos los procesos elementales.

Las partes más simples de que se componen nuestros sentimientos se repiten en forma parecida a como lo hacen las partes elementales de la percepción, es decir, las sensaciones, y encontramos que, en la conexión causal de la vida psíquica, de una determinada clase de antecedentes surge regularmente una determinada clase elemental de procesos afectivos. Así como a una clase de estímulos corresponde un círculo de cualidades sensibles, así también a una clase determinada de antecedentes del sentimiento corresponde un determinado círculo de sentimientos. De este modo puedo ordenar los sentimientos elementales en círculos que constituyen, en este sentido, una diversidad abarcable.

Fenómenos de excitación, sin la mediación de las representaciones así originadas, son tan sólo antecedentes de los *sentimientos sensibles* de placer y dolor. La conexión es, en este caso, un problema de psicofísica. Busca ésta las mediaciones que nos llevan, dentro del cuerpo, desde el estímulo al sentimiento. El tránsito del último miembro del proceso fisiológico al sentimiento mismo es tan difícil de aprehender como en el caso de la

sensación. Pero en todos los demás casos los antecedentes los constituyen procesos psíquicos. El tránsito de un proceso psíquico, como antecedente, al sentimiento, como consecuente, tiene ese carácter obvio que acompaña siempre a la percatación interna de la "efectuación"* cierto que a esta conexión se añade la compulsión interna que nosotros designamos como necesidad; existe también una regularidad según la cual, bajo las mismas circunstancias, una masa sensible o representativa dada provoca un determinado sentimiento; pero nada sabemos acerca del modo como esto se produce y por qué una determinada clase de procesos se halla vinculada precisamente a otra de sentimientos elementales; tampoco se aclara esta relación con la fórmula de que en el sentimiento se vive el valor de un estado o de un cambio. Porque el valor no es sino la expresión representativa de lo experimentado en el sentimiento. Pero el hecho de que determinados procesos provoquen sentimientos con una seguridad pareja a la que se da entre determinados estímulos y sensaciones nos abre en los sentimientos elementales un círculo de experiencias cuyo objeto podemos designar como determinaciones de valor. En el agrado gozamos en parte de la índole de los objetos; su belleza y su significado; en parte, de la potenciación de nuestra propia existencia, de cualidades de nuestra persona que prestan valor a nuestra existencia. Esta relación dual se debe a la interacción entre nuestro yo y el mundo exterior. Así como en las sensaciones experimentamos la realidad exterior, en los sentimientos experimentamos "valor", "significado", acrecentamiento o mengua de la existencia en nosotros o en algo fuera de nosotros.

Recorremos los círculos sentimentales marchando de fuera a dentro.

El primer círculo de sentimientos elementales lo constituyen los compuestos por el sentimiento común"** y los sentimientos sensibles. Su característica reside en que el proceso fisiológico provoca agrado o desagrado*** sin intermedio de las representaciones. Meynert ha expuesto conjeturas laudables por lo que respecta a los diversos miembros de esta conexión causal.[2] El segundo círculo de sentimientos lo constituyen los sentimientos elementales que surgen de los contenidos sensibles bajo la condición de un interés concentrado. Ya el grado de intensidad de la sensación guarda una relación "legal" con el agrado y el desagrado. Intensidades demasiado altas o bajas afectan desagradablemente, las medianas agradablemente. Pero también las cualidades de la sensación mantienen una relación "legal" con un tono afectivo que las acompaña en el caso de una atención concentrada dirigida a la sensación. Goethe hizo ensayos sobre los efectos de los colores simples en este aspecto. Lo mismo se puede decir de los sonidos simples. Fijar cuáles sensaciones son simples y cuáles se producen por una fusión de varias que pueden ser discriminadas por la atención y la práctica ofrece las conocidas dificultades que rodean a la teoría elemental de la música. En la poesía estos sentimientos condicionan el efecto estético ya que el predominio de sonoridades suaves en el material musical de muchas poesías líricas —así, especialmente, en las de Goethe—, les presta un encanto no buscado. Podemos designar como *principio de excitación sensible* ese principio estético según el cual los elementos sensibles que se emplean en el arte son adecuados para provocar semejante efecto.

El tercer círculo de sentimientos abarca los que surgen en las percepciones; por lo tanto, los provocados por las relaciones de los contenidos sensoriales entre sí. Así, actúan en el mundo del sonido y del color, la armonía o el contraste; entre los sentimientos producidos por la percepción espacial es el más penetrante la complacencia que produce la simetría, y entre los sentimientos.que acompañan al tiempo, el agrado que produce el ritmo; pero también la inmensa lejanía del monótono cielo azul o del mar produce un fuerte sentimiento estético. La poesía provoca gracias a las relaciones de los sonidos dentro de su material verbal y prescindiendo por completo de la significación de las palabras, una alegría sensible de una gran diversidad y fuerza. La investigación de estos sentimientos elementales constituye uno de los fundamentos más importantes de la poética. Deberá buscar, sobre todo, el origen del sentimiento del ritmo, por el cual arraiga en el sentimiento mismo de la vida. Pues así como nuestro cuerpo muestra por fuera simetría, así hay también un ritmo que recorre sus funciones internas. El corazón y la respiración trabajan rítmicamente, la marcha constituye un movimiento pendular regular. En un cambio más lento, pero también regular se suceden el sueño y la vigilia, el hambre y su aplacamiento. El trabajo es facilitado por el ritmo de los movimientos. Las gotas que caen monótonas, las olas que retornan rítmicamente, el compás uniforme que el ama hace escuchar al niño adormecen los sentimientos y provocan así el sueño. La explicación de esta significación psíquica amplia del ritmo constituye todavía un problema no resuelto. Porque el hecho de que por medio del ritmo abarquemos unitariamente con más facilidad la totalidad del campo sensitivo no explica el poder elemental del ritmo. Si consideramos la relación de una sensación que se presenta en forma sencilla con lo rítmico de los movimientos, como esos que componen los estímulos de la vista y del oído, y pensamos que la alegría que produce el ritmo no es otra cosa que el retorno de una relación semejante en un orden superior, puesto que las partes de este curso rítmico son sensaciones, no hacemos más que mantenernos en el campo de una hipótesis indemostrable. En este punto incumbe a la poética la tarea de elaborar empíricamente con un método comparado los hechos de su ancho ámbito, desde la canción, la melodía y la danza de los pueblos primitivos hasta llegar a los coros griegos. Sólo en ese caso podrán entrar la rítmica y la métrica, tales como han sido abstraídas por las literaturas muy desarrolladas, en una conexión que pueda suministrar los medios para decidir entre las diversas hipótesis psicológicas.

Al principio con arreglo al cual los elementos sensibles de la obra de arte tienen que guardar relaciones que provoquen el sentimiento de agrado lo designaremos como *principio de la relación agradable de las sensaciones*. Pero el agrado que producen lo rítmico y las combinaciones fonéticas no se halla condicionado, en la poesía, únicamente por esta relación elemental, sino también por asociaciones que, con base en el contenido, prestan un significado a lo rítmico y a las combinaciones fonéticas.

El cuarto círculo de sentimientos lo constituye la gran diversidad de sentimientos que surge de la trabazón mental de nuestras representaciones y que es provocado por las meras formas de los procesos representativos y mentales, prescindiendo de la relación que guarde su contenido con nuestro ser. En el ancho campo de estos sentimientos

tenemos las gradaciones en el sentimiento del éxito que acompaña a nuestro representar y pensar, el sentimiento agradable de la evidencia y el perturbador de la contradicción, la alegría por la conexión unitaria de lo diverso, el entretenimiento que proporciona un cambio abarcable, el sentimiento de aburrimiento, la alegría por el ingenio y lo cómico, la sorpresa que provoca un juicio agudo, etcétera.

Notamos la importancia que para la poética tiene el análisis en sentimientos elementales, porque nos muestra la gran trabazón de los mismos que se esconde en la impresión poética. Al juntarse un círculo de sentimientos a los demás nos explicamos cómo sentimientos elementales, que no han sido influidos todavía por el contenido de la poesía, se pueden trabar para producir un efecto en cuya virtud un contenido penoso puede presentarse en un ambiente de armonía, ritmo, formas agradables y elevadoras de representar y pensar. Y nos percatamos de cómo la forma representa en la poesía algo compuesto y algo, gracias precisamente a la composición de los sentimientos, altamente eficaz.

De aquí la importancia de este círculo de sentimientos y que la poética tropiece en él con problemas de mucho alcance. Pues de las relaciones recíprocas de las representaciones dentro del pensamiento surgen las formas y elementos formales tan importantes para la poesía, como son: el chiste, lo cómico, el símil, la antítesis, así como la relación de la abarcabilidad y unidad de algo múltiple en el pensamiento con la riqueza dada en esta diversidad. Esta relación nos permite, lejos, a la vez, de la dispersión y de la aburrida monotonía, encontrar satisfacción en la actitud receptiva.[3] También se produce aquí el siguiente sentimiento que se debe a las relaciones de las representaciones dentro del pensamiento: "Cuando se presentan motivos divergentes para representarse una y la misma cosa, marcha en la dirección del agrado el percatarnos que conducen realmente a una representación concorde y en el sentido del desagrado el percatarnos que conducen a una representación discorde."[4] Es claro que las relaciones entre representaciones dentro del pensamiento, tales como igualdad y diferencia, concordancia y contradicción, tienen que ser elevadas a una conciencia clara en un grado que permita la acción de estas relaciones sobre el sentimiento estético.[5] Resumiendo, tendremos que si una obra de arte gusta, es porque las formas de los procesos representativos y mentales que su captación provoca en el espectador se acompañan de agrado aun prescindiendo de la relación del contenido con los impulsos concretos. Designo esto como el *principio de la complacencia que procede del enlace mental de las representaciones*. Se contienen en él otros principios históricamente importantes: unidad del interés, el "mucho de uno y en uno" de Leibniz, unidad en la multiplicidad, adecuación al entendimiento. A fines del siglo XVII y principios del XVIII este principio se colocó especialmente como base del arte y de la poesía. Por entonces se cobró conciencia plena, si bien unilateral, de su significación para la obra de arte a través de las fórmulas contenidas en ese principio. Se comprende por el espíritu de esta época el secreto de su poesía formulado por Montesquieu y que consiste en decir mucho con una sola palabra. Para él un pensamiento es grande cuando es tan abarcador que de un golpe trae a conciencia un montón de representaciones. En este caso la magnitud se resuelve en la forma de la

captación mental. Éste era el espíritu de la poesía de Voltaire y de Federico el Grande.

Si la diversidad de estos sentimientos elementales opera de consuno en la forma de la poesía que, como es natural, se halla en relación con el contenido y eleva también lo más cruel y amargo a una esfera de armonía y sonoridad —lo que podemos experimentar en tantos versos de Homero o de Shakespeare o también en la prosa de las *Afinidades electivas*— ahora entramos en ese círculo de sentimientos en que radican los efectos estéticos que proceden del contenido del poema. El quinto círculo de sentimientos procede de cada uno de los impulsos materiales, que atraviesan toda la vida y de cuyo contenido total nos percatamos en los sentimientos. Se producen estos sentimientos cuando los impulsos elementales experimentan entorpecimiento o estímulo que proceden del medio que les rodea o de los estados internos. Entretejidos con nuestros instintos, surgiendo de las raíces de los sentimientos sensibles, atraviesan todo el mundo moral. Desde las profundidades del sentimiento sensible se alzan el impulso de nutrición, el de la conservación sensible o la voluntad de vivir, el de la procreación y el del amor a la prole. Éstos son los fuertes resortes en el reloj de la vida, los músculos que operan el movimiento de esa criatura enorme que es la sociedad. Muy cerca del poder sensible de estos impulsos tenemos el de otros resortes impulsivos que pertenecen a una región superior. Lo que se nos ofrece como conciencia de sí es, visto desde el lado práctico, afán por la conservación y perfección de la persona, lo mismo que propia estimación; se trata de aspectos diferentes de la misma realidad y a ellos se enlazan sentimientos del mayor vigor. Al presentarse entorpecimientos y favorecimientos, y captarse relaciones, surgen los sentimientos, en su mayoría tan complicados, de vanidad, sentimiento del honor, orgullo, vergüenza, animadversión, etc. Y con el mismo poder domina a la sociedad el otro grupo de sentimientos con los que sentimos como propios la pena y la alegría de los demás y acogemos, por decirlo así, la vida ajena en nuestro propio yo: simpatía, compasión, amor. Toda la movilidad y sensibilidad más fina de la sociedad descansa, en primer lugar, en estos dos grandes rasgos del sentir humano.

La poesía encuentra su materia elemental en este círculo de sentimientos. Cuanto más penetrantemente lleguen el motivo y la acción a estas raíces de la vida, con tanta mayor fuerza sensible la mueven. La vivencia, en su nuclear potencia psicológica, de los grandes impulsos elementales de la existencia humana, de las pasiones que proceden de ellos y de la suerte que corren en el mundo, constituye la base auténtica de toda capacidad poética. La base del gran poeta la constituye, en primer lugar, el hecho de que en su alma, mucho más poderosa, actúan estos impulsos en forma más ancha y compacta que en el alma de su lector u oyente; de aquí resulta esa ampliación y potenciación de toda la vitalidad que representa el efecto más elemental que ejerce la poesía en el lector o en el oyente. Si, siguiendo a Fechner, se quiere formular principios (leyes) que regulan la creación y que se realizan en lo bello, habrá que establecer entonces un *principio de veracidad* en el sentido de una realidad poderosa de la personalidad y de sus impulsos elementales.[6]

Este principio se aplica a todas las artes. Porque también cuando donde no se persigue ninguna verdad exterior en el sentido de la reproducción de algo real, como es el

caso de la arquitectura y la música, es esta procedencia de las formas de la fuerza de un hombre nuclear y no de la mera imitación de la vida de otros, o de las formas creadas por ellos, lo que presta "veracidad" a una obra musical o a un templo.

Pero la voluntad, en la que producen su efecto estos impulsos y provocan pasiones, posee propiedades generales, que se manifiestan en estos impulsos y pasiones, de las que nos percatamos también íntimamente. Las impresiones en las que las sentimos son diferentes del círculo de sentimientos que acabamos de describir, aunque se hallen tan cercanas a ellos. Se produce, pues, el último círculo afectivo al percatarnos íntimamente de las propiedades generales de los movimientos de la voluntad y experimentar su valor. La muy grande variedad de este círculo de sentimientos se debe a la pluralidad de estas propiedades, a las relaciones en que parecen desflecarse, a las diferencias de la experiencia, ya sea que sintamos vigorosamente estas propiedades, o que experimentemos su valor al juzgarnos a nosotros mismos, o que determinemos el valor de las voluntades ajenas al juzgar a otras personas. Enumeramos de un modo superficial. El alegre sentimiento de nuestra fuerza. El percatarnos de nuestra consecuencia en lo que respecta a lo esencial de nuestra voluntad a través del cambio de las circunstancias, perforando así el tiempo y anulándolo para ella: carácter. A esto se alía: lealtad, valor, desprecio del peligro o del dolor, por comparación con lo tenido en consideración por el carácter. Riqueza del contenido vital acogido en la voluntad, que es ordenado en la unidad de la misma y gozado en la expansión alegre del sentimiento de la vida. La consecuencia según la cual también la vinculación frente a otra voluntad se mantiene firme, por encima del tiempo, y es reconocida a través de todas las circunstancias: la honradez y la fidelidad al deber. A éstas se unen el reconocimiento, el respeto, etc. Y como yo mismo me estimo como persona y protejo la esfera de mi derecho, me veo también obligado a reconocer como un valor autónomo la personalidad ajena y a respetar su esfera: así nacen el derecho y la justicia. A esto se juntan numerosos sentimientos, desde el afán de castigar la injusticia hasta el de la equidad. Finalmente tenemos, como logro supremo de la fuerza de voluntad, que la persona puede entregarse y sacrificarse a las cosas o a los hombres con los que se siente vinculado por fuertes impulsos: la propiedad más alta de la voluntad, su auténtica trascendencia, pues de este modo se sustrae a la ley de la conservación y se eleva por encima de todo el curso natural.

Las ideas morales establecidas por Herbart no son más que sombras abstractas que proceden de la captación de las propiedades de esta vida de nuestra voluntad, que no es nunca transparente por completo para el entendimiento, y de sus valores. Como nosotros captamos esta vida y podemos estimarla en su valor únicamente en tales propiedades singulares, como la estructura en que se traban esas propiedades es difícilmente cognoscible y acaso nunca de un modo completo, por eso se pudo originar en Herbart esa concepción de ideas elementales tal como las había captado en el juicio moral.

Los sentimientos que en este terreno se originan y que se presentan en segmentos diferentes, ora como conciencia del propio valor, ora como juicio sobre otras personas, ora como goce de la contemplación de tales perfecciones en tipos puros, revisten una significación destacada para la concepción poética. Al actuar en el poeta las imágenes de

estas grandes propiedades de la voluntad y de los sentimientos que proceden de ellas, se convierte en alma de su creación poética un ideal de vida.[7] Este proceso de idealización configura los caracteres y la fábula. También procede de aquí una idealidad en la marcha de la acción que se basa en la voluntad: presta a los dramas de Schiller ese gran aliento contenido de la acción. Y como esta idealidad se comunica a los elementos formales, que en otras artes se suelen enlazar libremente, mediante procesos que vamos a explicar, nace de este círculo de sentimientos otro principio general de todo efecto artístico que podemos designar como el de la *idealidad*.

De todos estos círculos de sentimientos proceden efectos estéticos elementales y todo efecto artístico se levanta, de momento, sobre una composición de los mismos. Una parte de los principios (leyes) que Fechner ha abstraído de la consideración empírica de los efectos estéticos la hemos derivado psicológicamente en lo anterior, pero esa derivación ha mostrado, a la vez, que junto a ellos se podrían también haber establecido, con el mismo derecho, otros principios. Con esto plantamos un pie firme en el ámbito de las leyes estéticas que, con independencia del cambio del gusto y de la técnica, cobran su validez constante de la naturaleza humana, siempre idéntica. Nos damos cuenta ahora que es resoluble el problema que se planteó la poética moderna y que se presentó por primera vez en el antagonismo entre Herder y Kant. Del análisis de la naturaleza humana resultan leyes que determinan, con independencia del cambio de los tiempos, tanto la impresión estética como la creación poética. La posición de conciencia de un pueblo en una época determinada condiciona una técnica poética que se puede expresar en reglas y cuya validez se halla limitada por esta posición de conciencia; pero de la naturaleza humana surgen principios que rigen el gusto y la creación de un modo tan universalmente válido y necesario como los principios lógicos rigen el pensamiento y la ciencia. El número de estos principios, normas o leyes es indeterminado; no son más que fórmulas que designan las condiciones de cada uno de los diversos elementos estéticos efectistas[*] y el número de tales elementos es ya ilimitado a causa de la divisibilidad ilimitada de la totalidad del efecto estético. Algunas leyes elementales se nos dan ya en los círculos de sentimientos, pero al formar los sentimientos elementales enlaces superiores se producen también leyes superiores de la poética.

5. *Las uniformidades en la conexión causal de la vida afectiva y algunas de las leyes superiores de la poética que proceden de ellas*

Hemos considerado cómo de las diversas clases de antecedentes surgen círculos afectivos distintos. Pero estos sentimientos elementales se hallan en relaciones entre sí. Así como las sensaciones son reproducidas en calidad de representaciones, también los sentimientos suelen ser evocados. Y como estos sentimientos pueden desembocar en impulsos tenemos que en ellos mismos reside una causa del cambio. De estas tres relaciones causales proceden leyes del efecto estético y de la creación estética, que tendremos que fundamentar para la poética.

El modo como se enlazan los sentimientos elementales es diferente del enlace de sensaciones o representaciones. Nuestros sentimientos se funden en la indiscriminabilidad del sentimiento común, del sentimiento vital, donde no son separados de las representaciones. Al provocar un mismo objeto sentimientos de placer de antecedentes muy diversos y de carácter diferente crece la intensidad del placer; y como en los círculos afectivos descritos se juntan complacencias estéticas por un sonido, por una sucesión de sonidos, por el ritmo, por el enlace de las imágenes en unidad y por el poder de la misma, se produce una intensidad del efecto total que nosotros sentimos como unidad. Es muy notable cómo efectos, en sí pequeños, del sonido aislado, de la rima, del ritmo, provocan un efecto poético considerable en unión con los efectos estéticos que provienen del contenido. Si resolvemos en prosa el más bello poema se disipará casi todo su efecto estético. Basándose en esto ha creído poder derivar Fechner el siguiente principio estético, que tendría como respaldo una ley psicológica bien patente (I, 50): "De la conjunción incontradictoria de condiciones hedonistas que por sí mismas producen poco, se obtiene a menudo un resultado mucho mayor que el que correspondería al valor placentero de cada una de las condiciones, mayor del que podría explicarse por la suma de los efectos singulares; por una conjunción de este género hasta se puede producir un resultado placentero positivo, se puede sobrepasar el umbral del placer, siendo así que los factores singulares son demasiado débiles para ello; sólo que, en comparación con otros, deberán mostrar cierta ventaja en su agradabilidad".

El ejemplo anterior, tomado por Fechner de la poesía lírica, puede ser explicado sin acudir a esta ley, porque la ausencia de los recursos de ritmo y de rima que, por lo regular, acompañan a la expresión del sentimiento en la poesía, provoca, gracias a nuestro hábito, un sentimiento de deficiencia, por lo tanto, de desagrado, que aminora o cancela el placer correspondiente al contenido sentimental. Se puede observar esto en los conocidos versos de Juan Pablo. Igual ocurre en los demás casos citados por Fechner, en los cuales el metro, el ritmo y la rima, sin ningún contenido sentimental captable por nosotros, producen un efecto pequeño. A esto se añade que de la relación del contenido afectivo con la forma que le es adecuada procede un nuevo sentimiento que aumenta la intensidad del placer. Sería, pues, más cauto sustituir el principio de Fechner por otro del *efecto total*, según el cual un sentimiento elemental plural se suma en una intensidad total, que es aumentada todavía por las relaciones de estos sentimientos elementales entre sí, ya que de éstas surge un sentimiento que aumenta la suma total del agrado.

Sobre la base del estado afectivo así surgido se produce el cambio de nuestro estado de conciencia en un nuevo sentimiento. Si se presenta un estímulo de la vida, vivimos el tránsito desde el estado afectivo existente a un nuevo sentimiento. De aquí resulta, por de pronto, la condición bajo la que se presenta de una manera general la impresión estética. Fechner designa la relación que expresa esta condición como principio del umbral estético. "Para cada grado determinado de la receptibilidad y de la atención se da un grado determinado del efecto exterior que hay que sobrepasar y, con esto, un umbral exterior determinado que le corresponde; pero en cuanto cambian esas condiciones internas será necesaria una acción mayor o menor y, con esto, los umbrales exteriores

suben o bajan, etcétera."[8]

Y si un estímulo puede provocar un sentimiento según esa relación, tal sentimiento se halla condicionado, en su intensidad y en su modo, por las relaciones con la situación sentimental existente y también con los otros estímulos que se presentan al mismo tiempo. Se puede designar este principio como el de la relatividad de los sentimientos. Fechner deriva los siguientes principios estéticos singulares. El del contraste estético, según el cual "lo que produce placer lo produce en tanto mayor grado cuanto más en contraste se presente con lo que produce desagrado o un agrado menor, y lo que produce desagrado, etc."[9] El de la secuencia estética, según el cual, en la marcha progresiva (positiva) del placer menor al mayor o del mayor desagrado al menor, el resultado placentero total es mayor o el resultado desagradable menor que en la dirección inversa (negativa).[10] Así, el sentimiento de mejoría que acompaña al convaleciente puede compensar o exceder a todo el desagrado que haya todavía en su situación. Y como muchas veces el arte sólo puede poner en juego los estímulos agradables en conexión con estímulos desagradables, esa misma relación opera en el principio de la conciliación estética de suerte que, con un orden adecuado, estímulos de desagrado pueden ser compensados por los estímulos placenteros que le siguen; de este modo un acorde inarmónico se resuelve en un acorde armónico y una situación llena de peligro y de indigencia desemboca en el poema en un final dichoso: en este placer subsiguiente se disipa el desagrado.[11] Tenemos todavía propiedades de los sentimientos por lo que se refiere a su duración, a su incremento y mengua, que regulan también el efecto estético y que han sido tratados por Fechner bajo el principio de adición, embotamiento, saturación, habituación y cambio.

Proseguimos. Del enlace y sucesión de los sentimientos elementales y de las relaciones que así surgen nos dirigimos ahora al problema de su reproducción o renovación. Entramos en un terreno muy oscuro. A la reproducción sobre la base de asociaciones, que rige entre las representaciones, corresponden en este campo procesos que, sin embargo, nos refieren a un modo diferente del comportamiento de los sentimientos entre sí y con las representaciones. Vamos a detenernos en lo más sencillo y seguro. Los sentimientos se renuevan, a partir de las condiciones que alguna vez los produjeron, mientras estas condiciones mantengan con las necesidades vitales del individuo la misma relación, ya se considere esta renovación como reproducción o como un nacimiento repetido con base en los mismos antecedentes. El hecho de una pérdida provoca un sentimiento doloroso, al repetir su representación, mientras vaya unida a esta pérdida una mengua del yo; cuando ya no es éste el caso, la pérdida es representada con indiferencia. Pero cuando una representación se halla en relación con otra, que constituye un estímulo para el sentimiento, según las leyes de asociación y de fusión, esta primera representación se convierte, por un principio de asociación, en soporte de un contenido afectivo. Toda cosa apegada a nosotros por la vida se encuentra como llena de todo aquello que hemos experimentado con la misma o que hemos experimentado con una cosa parecida. ¡Qué es lo que no puede decirnos un aroma que respiramos, una hoja

volandera en el viento otoñal! La hoja seca que lentamente se acerca al suelo contiene, como imagen sensible, muy poco para provocar una impresión estética; pero todos los pensamientos evocados por ella renuevan en nosotros sentimientos que se juntan en una fuerte impresión estética. A esto obedece que, por una especie de transposición, el contenido afectivo de una parte de la textura representativa de una imagen, dentro de la cual se produjo, se extienda también a las demás partes que no guardan ninguna relación con él. Una gran parte de los efectos estéticos se halla condicionada por este fenómeno. En la medida en que la impresión estética, lo mismo que la creación, depende de este proceso de provocación de placer estético mediante asociación (y fusión), se puede fundar un principio de asociación; Fechner lo formula así: "según que nos agrade o nos desagrade aquello de que nos acordamos con ocasión de una cosa, el recuerdo lleva consigo un momento de agrado o desagrado a la impresión estética de la cosa, que puede estar de acuerdo o en desacuerdo con otros momentos del recuerdo y de la impresión directa de la cosa".[12]

Este principio es extraordinariamente importante en todas las impresiones estéticas. Las impresiones afectivas directas, enlazadas con sensaciones, cobran mediante la asociación un refuerzo constante. Así, al agrado sensible de los sonidos se añade, en la música, el principio del significado de los sonidos y del ritmo, porque el cambio en la intensidad y altura de los mismos o en la velocidad de su sucesión se halla, psicológicamente, en una relación regular con el cambio de los sentimientos. De esto podemos darnos cuenta en el niño y en el animal. En este punto se nos abre un campo muy fecundo de psicología y estética experimentales. También para la poética reviste este principio gran importancia. Porque la vivencia, que constituye el contenido nuclear de toda poesía, alberga siempre un estado de ánimo, como algo interno, y una imagen o un nexo de imágenes, lugar, situación, personas, como algo exterior: en la unidad indisoluble de ambos radica la fuerza viva de la poesía. Por eso la imagen misma o la que le es afín representa un contenido afectivo; éste encarna en aquélla o en una imagen afín. Todo género de alegoría poética, de simbolismo poético, sigue este hilo. Cuando Shakespeare quiere representar la vinculación interna del alma de Hamlet con la sombra de su padre y con el deber para con él, estos estados internos le evocan poderosas imágenes exteriores a tono con ellos.

Proseguimos. Otra causa del cambio de nuestros sentimientos es peculiarísima de éstos y se funda en sus relaciones con los impulsos, relaciones que van más allá de la "percatación"* de la vida impulsiva, de la voluntad y de los entorpecimientos y favorecimientos de la misma. Esta percatación de los estados de la voluntad en estados afectivos tiene como consecuencia, como vimos, los sentimientos elementales de los dos últimos círculos. Pero, por otra parte, el proceso volitivo es puesto de continuo en movimiento por sentimientos y éstos desembocan constantemente en impulsos, deseos y actos volitivos. Así como en muchos estados de sensación, de percatación, ocurre que sentimos un tránsito insensible a sentimientos, así también ocurre en éstos que desembocan, dentro de un ámbito de deseos e incitaciones de muy diverso tipo, en procesos volitivos. También en este punto rechazamos hipótesis y para fundamentar la

legitimidad de la distinción para la consideración empírica nos basta la experiencia interna de la diversidad de los procesos y el hecho de que la medida de la intensidad del sentimiento en modo alguno es la de la fuerza de la voluntad; pues fuertes sentimientos pueden aliarse con procesos volitivos muy débiles. El tránsito de nuestros sentimientos a procesos volitivos se halla sometido a la ley: nos afanamos por conservar los sentimientos agradables y por llegar, desde los sentimientos desagradables, por lo menos a una situación de equilibrio. El cambio más breve para llegar de los sentimientos desagradables a una situación de equilibrio buscada por la voluntad se encuentra en la adaptación de las condiciones de la vida a las necesidades internas: así se producen las acciones volitivas externas. Pero, por otra vía, la voluntad busca adaptarse ella misma a la realidad que no puede modificar. Lo interior trata de ponerse de acuerdo con condiciones externas ineludibles. Esto ocurre mediante actos volitivos internos. Así, el proceso religioso, en un principio, es en forma predominante un modo de alcanzar, dentro de las misteriosas potencias que rodean a la vida, el alejamiento de lo amenazador o el logro de lo deseado, por lo tanto, una acción volitiva exterior; pero el desarrollo de la religión hacia una etapa superior radica en que se busca en el ánimo mismo, en las fuerzas morales, en la acción volitiva interior, la reconciliación con lo ineluctable. Por eso tiene que ceder la superstición, para que pueda desarrollarse poderosamente la verdadera religiosidad interior. Mediante las luchas más profundas de la voluntad las sensaciones desagradables impuestas desde fuera se conducen de una manera constante hacia una meta de equilibrio o de placer.

Pero esta marcha a partir de los sentimientos desagradables procede de bien distinto modo en la creación estética, en la impresión estética. En este campo, donde todo se desenvuelve en la fantasía, nada impide el transportarse de lo penoso a la situación de equilibrio, del mismo modo que en una pieza musical todas las disonancias se resuelven en armonías. Del principio de veracidad se sigue que la poesía, como reflejo del mundo, no puede eludir el dolor y todavía más, que sólo en el sufrimiento se puede hacer patente el mayor desprendimiento de la naturaleza humana, su transfiguración. En esto se funda, en definitiva, la legitimidad de la tragedia, pues sólo en ella puede cobrar expresión el poder supremo y la transfiguración de la voluntad. Pero de esa tendencia de los estados penosos para desembocar en situaciones de equilibrio o de placer resulta el principio estético de la *reconciliación*, según el cual toda obra poética que no pretenda expresar únicamente sentimientos pasajeros sino procurar una satisfacción duradera debe desembocar en una situación de equilibrio o en una situación agradable, en todo caso, en un desenlace conciliador, aunque esta situación final se sitúe en el pensamiento que se eleva sobre la vida. Hasta el mismo esquema del mito metafísico, tal como ha sido imaginado por Plotino, Spinoza o Schopenhauer, nos muestra este retorno a la paz y a la reconciliada unidad. El poema lírico, en la medida en que, no limitándose a las sonoridades, desenvuelve un proceso interno, busca también esa situación de equilibrio, como lo podemos ver muy bien en Goethe. A propósito de la tragedia de Shakespeare se ha señalado a menudo que está de acuerdo con este principio estético, y en la construcción, tan poco técnica, del *Fausto* representa una ventaja única que transcurre

apegado por completo a este esquema del proceso sentimental. También el poema épico de gran formato, que como tal nos hace ver de cierta manera el mundo entero y su orden, tiene que asemejarse a una sinfonía en la que se va resolviendo una desarmonía tras otra, hasta que al final resuena el todo en poderosos acordes armónicos.[13]

En esta circunstancia se funda también el importante principio estético de la *tensión*. Cierto que la tensión es algo muy vario. En ella operan también la reproducción interna de impulsos urgentes, de la angustia, de la esperanza, etc. También un proceso mental en el que una cuestión planteada que anda a la busca de su solución puede provocar tensión, especialmente en esas novelas cuya clave se halla en un hecho anterior a su comienzo y luego el conocimiento de ese hecho acarrea la solución. Cómo la invención puede partir del motivo de una marcha semejante nos lo muestra una manifestación de Goethe cuando dice que Manzoni nos llega a conmover a través del miedo; si fuera más joven, escribiría algo que pondría en movimiento el sentimiento de miedo, uniría a él el de la admiración por el modo excelente en que se conduce el héroe y resolvería así el miedo en admiración.[14] Además, Goethe aprovecharía en este sentido el motivo de muchas novelas caballerescas.

6. *Las leyes según las cuales las representaciones se transforman libremente, por encima de los límites de lo real, bajo la influencia de la vida afectiva. La creación del poeta. Los recursos de la técnica poética*

Así surgen sentimientos elementales, se unen, se refuerzan y renuevan, el desagrado provoca impulsos para desembocar en una situación de equilibrio o agradable; el agrado trata de conservarse: y todo este tejido de sentimientos, que es condicionado por representaciones e impulsos, repercute de nuevo en la formación de representaciones, en la fuerza de los impulsos. Una vez que hemos podido derivar de esta circunstancia principios estéticos de naturaleza elemental y otros de segundo grado, podremos penetrar ahora con mayor hondura en el nacimiento de una obra poética y el origen de la impresión que produce si consideramos los cambios que experimentan los elementos representativos bajo la influencia de los sentimientos, en cuya virtud se transforman por encima de los límites de lo real. A los elementos de la conciencia, tales como son, se vincula una impresión estética; estas impresiones se suman, enlazan y refuerzan: ya derivamos los principios a cuyo tenor ocurre esto. Pero el efecto poderoso del arte, y de la poesía, descansa precisamente en que no sólo se gozan los elementos de nuestra conciencia que acarrea el curso de la vida y que implican un efecto estético, sino que se forman imágenes que, de un modo más puro, producen placer estético, desentendiéndose de toda relación con la realidad, y son fabricadas únicamente para dar satisfacción a esta necesidad de vida sentida. En este punto aparece el problema más difícil del fundamento psicológico de una poética. Tratamos de resolverlo.

Para esto nos colocamos, a tenor de lo expuesto, en la realidad de un alma llena de experiencia de la vida y de reflexión sobre ella, pues así es también la del poeta.

Todas las formaciones de la vida psíquica se componen de percepciones como elementos suyos; también las creaciones poéticas.

La demostración de esta proposición hela aquí: tampoco en los casos en que los movimientos de la voluntad, las invenciones científicas o las imágenes artísticas sobrepasan lo real, podremos encontrar en ellos ningún elemento que no haya sido extraído de una percepción. Soy de la misma opinión por lo que se refiere a las combinaciones entre estos elementos. Según ella, es sobre todo la experiencia interna la que, penetrando en las percepciones externas, nos hace poner sustancias que se hallan en relaciones causales; sin embargo, la demostración sería demasiado larga para llevarla a cabo en este lugar.

Cuando el físico forma el concepto del átomo, sólo puede combinar elementos empíricos según relaciones sacadas por él de la experiencia mientras prescinde de otras que, por lo demás, van unidas a ellas. Y cuando Homero, Dante o Milton trasmontan la tierra y nos hacen ver el Olimpo y el Hades, el cielo y el infierno, tienen que tomar los colores e impresiones para sus imágenes sensibles de la brillantez del cielo que nos cubre, de la tenebrosidad y el horror que nos espantan aquí abajo; y para describir la beatitud de los dioses y de los ángeles puros, lo mismo que la impotencia de los difuntos o los tormentos de los condenados, tienen que combinar y potenciar los estados de dicha y de pena que han vivido en sí mismos. Cuando Walter Scott o Conrado Fd. Meyer nos colocan en situaciones históricas completamente alejadas de las nuestras, no pueden emplear ningún sentimiento elemental, ninguna representación que no haya sido extraída de nuestro presente y de los estados vividos en él. Ya Locke y Hume trataron de formular la razón psicológica de esto. No nos es posible inventar ningún elemento de la vida psíquica sino que tenemos que tomarlos todos de la experiencia. Esta fórmula es cierta sólo dentro de ciertos límites, de los que hablaremos más tarde.

De esta proposición resulta como regla de la creación artística, que debe existir una adecuada proporción entre la tarea del poeta y la energía, la amplitud y el interés de las experiencias que deben contener el material para la solución de su tarea. Ya en este aspecto el artista, el poeta, tienen que serlo de nacimiento. El poeta se halla bajo la ley de que sólo la potencia y la riqueza de sus vivencias le prestan el material de auténtica poesía. Así surge un principio según el cual habrá que buscar en primer lugar la razón de los efectos específicos del poeta en la amplitud, la riqueza y la energía de sus experiencias. En este punto se distingue al poeta subjetivo, y hasta patológico, del objetivo.

La creación del poeta transforma libremente las imágenes de lo real compuestas de estos elementos y las combinaciones de tales imágenes, contenidas en la realidad, sin estar limitado por las condiciones de la realidad; por esto semejante creación es afín al sueño y a otros estados vecinos, lo mismo que a la locura.

Designo esto que es común al que sueña, al sumido en trance hipnótico, al loco y al poeta o artista como *configuración libre de las imágenes* que no está limitada por las condiciones de la realidad. El parentesco que se da entre el proceso poético y esos estados que se desvían de lo normal de la vida en vigilia concierne precisamente a lo

esencial del proceso imaginativo de la poesía. La invención científica o el proyecto del genio práctico encuentran su patrón en la realidad, a la que tienen que acomodarse el pensamiento y la acción para comprender o para actuar. Por el contrario, los estados arriba señalados no se encuentran limitados por la realidad en la elaboración de las representaciones.

Esta afinidad la ha expresado Goethe en el *Tasso* de modo impresionante. También aparece en los dos poetas subjetivos más grandes del XVIII y del XIX, en Rousseau y en Byron. Si leemos la historia de Rousseau a partir de aquel 9 de abril de 1756, cuando ocupó la casita en el parque de Le Chevrette y "empezó a vivir", hasta su muerte, que fue la que pudo poner término a sus sueños, a sus desengaños y hasta a su manía persecutoria, nos será imposible separar sus ideas quiméricas de la suerte que fue conociendo. La irritabilidad demoniaca de Byron ha exagerado de modo fantástico todos los acontecimientos de su vida y el reproche de locura fue lanzado mutuamente por él y por su mujer en medio de sus disputas. Pero también las realizaciones más sanas de un poeta muestran, en los siguientes rasgos, una afinidad con estados psíquicos que difieren de lo normal de la vida. Imágenes representativas cobran el carácter de la realidad y aparecen en el campo visual o en el espacio acústico; así, la imagen se acerca en el poeta a la alucinación. Luego las imágenes, en su proceso de metamorfosis, cobran una forma que las separa de la realidad, y también transformadas de este modo van acompañadas de una ilusión. Y las imágenes se transforman bajo la influencia de los sentimientos; adoptan la figura de los afectos lo mismo que las líneas inciertas de rocas y árboles cambian ante los ojos del que vaga por la noche en el bosque bajo la influencia de los sentimientos. Lo describe Goethe: "Y las copas de los árboles, que se inclinan, y los largos morros rocosos, que parecen resoplar. Y las raíces, como serpientes, se retuercen por la piedra y por la arena, cubriendo grandes extensiones, para espantarnos, para aprisionarnos; de las ásperas manchas vivas se extienden hacia el caminante como tentáculos." La característica del genio poético reside, precisamente, no sólo en que es capaz de reflejar en forma convincente la experiencia, sino que puede producir, por una especie de poder espiritual constructivo, una forma que no pudo darse en ninguna experiencia y a través de la cual se hacen comprensibles las experiencias de la vida diaria y significantes para el corazón. Los ingeniosos costumbristas suelen producir efectos agradables, pero lo que perdura en la humanidad son figuras, situaciones o acciones que sobrepasan por entero el horizonte de las experiencias comunes. Finalmente, puede tener lugar en el poeta una especie de escisión del yo, una transformación en otro personaje.

Vemos, pues, que esta afinidad de los estados indicados encierra un problema notable. La naturaleza misma nos ofrece en estos estados experimentos que muestran, en las circunstancias más variadas, la misma intensidad, plasticidad y formación libre de las representaciones imaginativas, por encima de la realidad. Nos vemos forzados a buscar en estos casos tan diferentes las causas que explican la ausencia de condiciones que, por lo regular, suelen gobernar a las representaciones y mantenerlas en claras relaciones congruentes con la realidad.

Esta afinidad se debe a la ausencia de condiciones que suelen gobernar a las

representaciones; sin embargo, en el que sueña, en el loco, en el hipnotizado, es producida por causas muy diferentes de las que actúan en el artista o en el poeta; en el primer caso mengua la conexión adquirida de la vida psíquica; en el segundo, toda su energía se aplica en la dirección de la creación libre.

Existe una *estructura* de la vida psíquica que se puede conocer tan claramente como la del cuerpo animal. La vida consiste, en general, en la interacción de un cuerpo animal con un mundo exterior que constituye su medio. Del juego de los estímulos exteriores se producen constantemente sensaciones, percepciones y pensamientos. De este modo se provocan cambios en la situación afectiva sobre la base del sentimiento común. Los sentimientos provocan luego acciones impulsivas, tensiones del deseo y de la voluntad. Unos de ellos provocan acciones volitivas externas, y entre éstas son las más poderosas aquellas que se basan permanentemente en los estados del cuerpo: los grandes impulsos de la propia conservación, de la nutrición, de la procreación y del cuidado de la prole; no mucho menos poderosos son la necesidad de honor, los impulsos sociales, radicados en la voluntad. Otros provocan cambios internos en la conciencia. En esta estructura se funda el ascenso de la vida en el reino animal. Nos damos cuenta de la forma más simple, desnuda, de la vida cuando la excitación, donde el sentimiento y la sensación están sin separar, provocan en el animal un movimiento. En el niño vemos el tránsito de los estímulos a través de sensaciones y, separados de ellas pero apoyados en ellas, a través de sentimientos, a los deseos, de aquí a los movimientos, sin que se intercalen las representaciones acumuladas en la memoria. Pero las sensaciones dejan huellas; en el sentimiento y en el apetito se forman hábitos: poco a poco surge en la vida psíquica en despliegue, entre sensación y el movimiento, su conexión adquirida.

En la experiencia se nos dan sólo procesos, lo mismo que la efectividad que tiene lugar entre ellos, que cae, igualmente, en la experiencia inmediata. Nuestro concepto de la libertad y de la necesidad se funda en el modo en que un proceso es "efectuado" desde otro. Conexión de los procesos: he aquí la realidad más amplia que se presenta en nuestra experiencia psíquica o que puede ser derivada de ella por combinaciones seguras. Ya se afirme o se niegue que esta conexión de procesos es mantenida en un haz por fuerzas que se hallan detrás o por una unidad psíquica que actúa tras ellos, en uno como en otro caso sobrepasamos el círculo de la psicología empírica y nos acogemos a hipótesis trascendentes. A esta visión metódica corresponde el concepto, que se puede mostrar en la experiencia, de *conexión adquirida de la vida psíquica* y sus efectos sobre los procesos singulares que transcurren en la conciencia. Ya hemos expuesto cómo esta conexión actúa como un todo sobre los cambios que tienen lugar dentro de la conciencia. Aunque no puedan representarse sus elementos de una manera clara y distinta ni se puedan destacar sus enlaces de modo diferenciable, la imagen de la realidad adquirida mediante esa conexión regula nuestra comprensión de la impresión que en el momento ocupe a la conciencia; el patrón de las determinaciones de valor que con ella se adquiere determina el sentimiento del momento; el sistema de fines de nuestra voluntad, de sus relaciones y de los medios correspondientes, adquirido con ella, domina las pasiones del momento.

Es natural que la acción de toda esta conexión, que es un gran compuesto de los cambios ocurridos en la conciencia, represente la aportación *más difícil* y, por tanto, *máxima* de la vida psíquica. Reclama también la máxima energía y salud de las funciones cerebrales; en la corteza cerebral se acumulan las condiciones para la reproducción de representaciones y de sus enlaces; sólo la máxima energía de la vida cerebral es capaz de hacer posible una acción tan amplia de todo este aparato, de suerte que las representaciones más distantes entren en contacto y puedan ser aprovechadas. También es natural que el razonamiento lógico reclame una energía mucho menor de la conciencia que esta acción de la conexión psíquica adquirida; pues en aquél se presentan pocos conceptos en relación recíproca y, además, bajo la cooperación de la atención concentrada sobre ellos. Las grandes realizaciones de la genialidad, lo mismo que el dominio de sí de un alma poderosa, se fundan en esto; cuando después de una larga, profunda excitación de esta conexión en virtud del trabajo más denso comienza a descansar el cerebro, surgen repentinamente, de lo profundo de esta conexión adquirida, combinaciones creadoras.

Este aparato actúa, como sin intención, en el sentido de que nuestras representaciones y apetencias quedan adaptadas a la conexión adquirida de la vida psíquica, en la cual se halla representada la realidad. Son causas muy contrarias las que hacen fracasar la acción del aparato regulador en los estados que se desvían de la vida normal en vigilia y las que producen ese mismo efecto cuando el poeta crea las figuras y situaciones que sobrepasan a la realidad. En el primer caso tenemos que ver con una disminución de la efectividad de esa conexión adquirida, en el otro con una utilización de la misma que marcha deliberadamente por encima de la realidad representada en ella.

En la locura encontramos esta mengua de la efectividad de la conexión psíquica adquirida. Sabido es que frente a las incitaciones que lanzan los centros subcorticales a los hemisferios cerebrales, la corteza cerebral funciona como un aparato ordenador, refrenador y regulador. A causa de la debilidad y de la irritabilidad enfermiza, en el perturbado mental fracasa la actividad normal de este aparato. Fenómenos de excitación, como las alucinaciones, que pueden ir acompañadas de la conciencia de su origen subjetivo, cobran, ahora que fracasa aquel gran aparato regulador, el carácter de realidad y forman la base de las ideas demenciales. Cambios patológicos del sentimiento común, decrecimientos o incrementos enfermizos del mismo que, por lo general, suelen ser regulados por la conexión adquirida de las determinaciones de valor y reconocidos en su origen subjetivo, se desprenden de este control y vienen a constituir también base de ideas demenciales. Surgen así, sobre todo si la memoria ofrece lagunas, aquellas interpretaciones y conclusiones, proporcionadas por los cambios patológicos del sentimiento común y reforzadas por las alucinaciones, que ya no están reguladas por la conexión de la vida psíquica que representa la realidad y se halla en armonía con ella. ¿Quién no conoce la agudeza cavilosa del demente que demuestra, sobre estas frases, en formas lógicamente irreprochables, sus ideas demenciales? Estamos acostumbrados a considerar el pensamiento en el sentido de la dirección lógica como la realización máxima de la inteligencia. La filosofía metafísica ha contribuido no poco en este sentido con su

culto de la razón en el aspecto del pensamiento abstracto. Y nos asombra el encontrar tanta capacidad de razonamiento en una vida psíquica perturbada. La conclusión es un proceso por el cual lo que no puedo comparar o relacionar de modo directo lo hago valiéndome de un eslabón intermedio. Si incluimos como aportación de ese proceso el hallazgo del eslabón intermedio, una conclusión materialmente justa puede reclamar la actividad máxima de la vida psíquica, la efectividad de toda la conexión adquirida. Pero en el loco notamos precisamente que forma conclusiones pobres en materia, que, por lo tanto, ni el enlace entre sujeto y predicado en la conclusión, ni tampoco el proceso del hallazgo del eslabón intermedio se halla sometido al control de la conexión psíquica adquirida. Por eso sus conclusiones son a menudo materialmente falsas y no pocas veces ridículas. Lo son porque falta la utilización de hechos que habían sido abarcados por su experiencia. Cuando se le hace notar esta falla se ve obligado, para subsanarla, a echar mano de objeciones que padecen de igual defecto. Por esta razón apenas si podemos esperar en la mayoría de los casos convencer a los locos. Pero sus conclusiones son irreprochables en lo que respecta a las relaciones externas de los miembros escogidos; piensa formalmente de una manera correcta.

Nadie puede negar que existen transiciones que, de un modo continuo, conducen desde la vida sana hasta esa cancelación de la regulación que lleva a cabo la conexión adquirida que representa la realidad. Ya en la vida ordinaria, cuando una gran susceptibilidad del sentimiento en un determinado punto de la vida psíquica se acompaña de una energía disminuida de la conciencia abarcadora, se produce un desplazamiento de los valores verdaderos de las cosas y, así, una susceptibilidad unilateral y como una especie de gobierno despótico de un complejo representativo. Si a un aficionado a la jardinería de este tipo le ponemos reparo a sus tulipanes, podemos granjearnos su odio. Propendemos entonces a considerar esto como una pequeña locura. El límite se halla en estado patológico del cerebro y no es más que su característica exterior, en la que tiene que detenerse la medicina legal ante los vivos, esa disminución de la actividad cerebral que impide que la conexión psíquica adquirida, que representa la lograda captación de la realidad lo mismo que la armonía del sentir y del obrar, actúe de modo suficiente para la responsabilidad de la acción; esto se presenta cuando, a consecuencia de semejante decrecimiento de la energía de la conexión, las acciones de la persona en cuestión no nos permiten suponer la presencia de los motivos necesarios en un grado que hagan posible la responsabilidad moral.

También el sueño muestra imágenes que sobrepasan los límites de la realidad pero que van acompañadas, sin embargo, de la creencia en ella, y también en este caso tenemos como condición semejante mengua de la energía de la conexión psíquica y el cambio de la actividad cerebral que le acompaña. Al producirse el sueño y durante él tiene lugar un cambio del movimiento circulatorio en el cerebro.[15] Resulta modificada la acción de la corteza cerebral. Al mismo tiempo penetran impresiones aisladas e inciertas a través de los órganos de los sentidos. A estas impresiones y a los cambios producidos dentro del organismo se enlazan asociaciones e inferencias que no se hallan determinadas ni reguladas por la conexión adquirida de la vida psíquica. Así, por ejemplo, sentimientos

orgánicos que en la vigilia son circunscritos en firme se presentan en el sueño con una extensión indeterminada y sin las relaciones causales que en otros casos están a nuestra disposición, y, así, por ejemplo, las dificultades de la respiración provocan las imágenes de un cuerpo oprimente. También las relaciones que el pensamiento establece entre las diversas imágenes del sueño carecen de regulación y son a menudo sorprendentes. Desde el sueño, el sonambulismo, como desarrollo de la acción soñada en un drama completo —quizá el ejemplo más sorprendente de una fuerza imaginativa afín a la poética que se da en los estados que se desvían de la vida normal— nos conduce al estado hipnótico. También en este caso se mengua la conexión de la vida psíquica. La acción soñada que domina posee el rasgo característico de su dependencia de la voluntad del hipnotizador. El hipnotizado es como un autómata imitador.

El rebasamiento de la realidad en la creación del poeta reconoce causas de tipo muy contrario. En este caso actúa toda la energía de un alma sana y poderosa; se utiliza una rica y amplia experiencia; el pensamiento la ha ordenado y generalizado. La transformación de las imágenes ocurre en un alma en la que se halla presente y actúa toda la conexión adquirida que representa la realidad. Una voluntad consciente de sus fines transforma las imágenes por encima de la realidad, y por esto tenemos también diferencias considerables entre la metamorfosis de las imágenes que tiene lugar en la creación del poeta y en los estados que se desvían de lo normal de la vida en vigilia. Al poeta le está presente la conexión de la realidad y desgaja sus imágenes de esa conexión. Distingue la realidad y el reino de la bella apariencia. Por mucho que estas imágenes se aproximen al carácter de la realidad siempre permanecen separadas de ella por alguna delicada frontera. El poeta vive en una esfera de sueño durante su creación, en la que estas imágenes cobran realidad; pero no la cobran por el oscuro poder natural de las alucinaciones, sino en virtud de la libertad de la capacidad creadora que es dueña de sí misma. Y como la conexión de la vida psíquica actúa enérgicamente en la configuración de estas imágenes, se mantiene a través de ella una relación de las mismas con la realidad que corresponde al fin de la obra de arte; cuando las imágenes pierden esta relación cesan de mover el ánimo. Lo típico, lo ideal en la poesía consiste en un modo de rebasar la experiencia sirviéndose de ella, de suerte que sea sentida y comprendida con más profundidad y fuerza que en la copia más fiel de lo real.

Con lo que mejor se puede comparar este género de fe en imágenes de lo irreal y la ilusión que así se produce es con lo que ocurre en el juego de los niños. Como ha dicho Schiller, la poesía está emparentada con el juego. La energía de la vida psíquica del niño se hace efectiva y libre en el juego porque no posee todavía otro campo donde explayarse; la voluntad, a la que la realidad no proporciona todavía fines serios, se propone ella misma fines que se hallan fuera de la conexión de la realidad. Más tarde, la característica del juego consistirá en que las acciones que en él tienen lugar no poseen causalidad alguna para el nexo final y en esto coincide con el arte y con la poesía. La ilusión que así se produce se funda en los procesos psíquicos “arbitrarios” y tiene, por lo tanto, sus límites en la conciencia de este origen.

Podremos captar con más facilidad las leyes según las cuales las imágenes y sus

combinaciones se despliegan libremente por encima de los límites de la realidad en estados tan diversos si hacemos una comparación entre ellos. La misma naturaleza nos permite darnos cuenta, bajo las circunstancias más variables, de un despliegue libre de imágenes.

Estos procesos no se hallan tan distantes de los de la memoria como generalmente se cree. Toda imagen del recuerdo se edifica con elementos adquiridos, pero el estado de conciencia del momento decide sobre qué elementos habrán de ser empleados para construir la imagen. Porque es tan imposible que retorne la misma imagen, como que un árbol haga brotar en la nueva primavera las mismas hojas. Si trato de representarme una persona ausente, la situación de conciencia en que esto ocurre decide sobre la postura de la figura, la expresión del rostro.

Las imágenes cambian porque partes de ella se desprenden o son eliminadas.

En el sueño y en la perturbación mental se ausentan propiedades de las imágenes que en la realidad son inseparables de ella, porque se dan en la conexión adquirida de la vida psíquica que representa la de la realidad y se consolidan gracias a ella. Por eso el sueño no se vincula a las condiciones del tiempo y del espacio o a la ley de la gravedad. El loco furioso combina, en aparente incremento de la facultad combinatoria, partes de imágenes, sin que tenga conciencia de las contradicciones entre sus propiedades. Por el contrario, la creación del artista, del poeta, actúa mediante una eliminación deliberada de rasgos contradictorios, persigue la claridad y concordancia de las partes de la imagen, la cual no sería más que la superficial armonía del ideal vacío si no influyeran, además, otras leyes en la transformación de las imágenes.

Las imágenes cambian al distenderse o contraerse, al aumentar o disminuir la intensidad de las sensaciones de las cuales se componen.

El sueño hace que las imágenes se expandan y refuercen bajo la influencia de los sentimientos. Prescindiendo de la acción directa de las condiciones fisiológicas sobre las sensaciones, en el sueño las representaciones se hallan liberadas de la competencia de las imágenes exteriores y sustraídas en cierta medida a la acción de la conexión adquirida de la realidad. Por esta razón y, además, bajo la influencia de los sentimientos, los colores brillan con más intensidad, los sonidos resuenan con más fuerza o estridencia: pequeños estímulos sonoros aumentan en proporciones enormes y las figuras van creciendo ante nuestros ojos o se multiplica el número de imágenes similares. También la esperanza y el temor comunican a las imágenes algo que las hace sobrepasar la naturaleza de las cosas. La melancolía apaga los colores de la realidad. La hipocondría exalta las imágenes de aquello en que se cree ver las causas de la presión afectiva por encima de lo real. Pero en el hiponcondriaco la conexión adquirida de la vida psíquica conserva todavía su poder rectificador, gracias, sobre todo, a las determinaciones de valor. El hipocondriaco tiene que vivir entre la gente. Entonces es cuando sus pensamientos vuelven a estar regulados. Cuando busca la soledad para evitar semejantes perturbaciones de su imaginación, es que ya está más enfermo. La enfermedad mental no dispone de semejante control. En la manía persecutoria la imagen de la acción de una persona que se cruza con la voluntad del enfermo cobra las proporciones caricaturescas de una potencia hostil, etcétera.

En el poeta podemos observar el mismo fenómeno del cambio de los elementos según su intensidad y extensión bajo el influjo de los sentimientos. Especialmente en los poetas ingleses y hasta en historiadores como Macaulay y Carlyle, podemos ver cómo el sentimiento parece asomarse a los ojos: ya una carta sencilla de Dickens o de Carlyle o de Kinsley contiene esta potenciación nerviosa de la realidad como si se le viera a través de un cristal de aumento; las rocas son más abruptas, los prados más dulces cuando son recorridos por su mirada. Y este poder afectivo que opera en las imágenes se descarga, por decirlo así, en ese peculiarísimo humor inglés que también procede por exageraciones y convierte unas veces lo delicado en casi sombra y otras extrema lo fuerte en términos salvajes. En Shakespeare y en Dickens se convierte esto en una especie de iluminación artificial: las imágenes se hallan bajo una luz eléctrica y se ven como a través de una lente de aumento. La transfiguración de las imágenes del recuerdo y la exageración de las representaciones de futuro son debidas a que los contenidos representativos se extienden y transforman como en un espacio libre. Se debe a una afinidad interna que la imagen recordada y el sueño de futuro puedan preparar al poeta sus representaciones.

La *eliminación* y la *exageración* producen en general en el arte la idealización de las imágenes. Esto sucede ya en el proceso indeliberado del recordar en un alma sensible. La imagen de un paisaje o de una persona no es evocada en un muerto proceso de memoria, sino que se reconstruye partiendo de nuestra situación sentimental. No todas las partes de la percepción anterior aparecen en la nueva imagen sino aquello, únicamente, que es interesante en la actual situación de conciencia. Y tampoco con la misma fuerza y amplitud que eran propias de la imagen perceptiva, pues también en este aspecto las partes se hallan determinadas en cierto grado por su relación con la situación actual. Como en el poeta desaparece el propósito de una reproducción fiel que es el que regula las imágenes del recuerdo, mientras que se introduce la voluntad para conformar esas imágenes en forma que satisfaga al sentimiento, las eliminaciones, exageraciones, atenuaciones provocan una idealización progresiva de las imágenes. También en las aportaciones más altas de la imaginación estas eliminaciones procuran la armonía en los caracteres y en las acciones y las intensificaciones acrecen el contenido afectivo. Sin embargo, ambos recursos no serían bastante para llenar un poema de vida suficiente: ahora viene lo más importante.

Las imágenes y sus combinaciones cambian cuando penetran en su núcleo más íntimo nuevos elementos y combinaciones y las completan.

Una fantasía que no hace más que eliminar, reforzar o debilitar, aumentar o disminuir, es débil y no logra más que una banal idealización o caricatura de la realidad. Siempre que se da una verdadera obra de arte tiene lugar un despliegue nuclear de las imágenes mediante un completar positivo. Este proceso es difícilmente comprensible. En primer lugar, según las leyes de asociación y de fusión, una percepción o una representación se transforma al penetrar en ella o asociarse con ella a otra representación. Pero la asociación no contiene principio alguno que nos conduzca más allá de la acción de la efectiva contigüidad y la fusión no hace sino unificar. Sólo cuando actúa toda la conexión adquirida de la vida psíquica pueden transformarse, a partir de ella, las

imágenes: tienen lugar en su núcleo mismo cambios innumerables, inmensurables, imperceptibles y desde la plenitud de la vida psíquica se completa de este modo lo singular. Así se logra, mediante imágenes y sus combinaciones, lo "esencial" de una realidad que le proporciona su significado dentro de la conexión real. Hasta el mismo estilo del artista es influido de esta manera.

Para la poesía, que parte de la vivencia, es especialmente importante aquel completar en el cual algo exterior es animado por lo interior o algo interior se hace patente y visible mediante lo exterior. Contenidos y relaciones adquiridas en la experiencia interna se trasladan a la externa. En esto descansa la elaboración metafísica dentro del pensamiento natural. Así nacen las relaciones de cosa y propiedad, de causa y efecto, de ser o esencia con aquello que es accidental para la esencia. La extensión de estas formas relacionales a través de nuestras experiencias se apoya en un completar lo exterior con algo interior, que muchas veces le va unido, sobre la base del hecho primario de que nosotros somos a la vez algo interior y exterior. De esta animación de los agregados sensibles se van destacando poco a poco, en una serie evolutiva que recorre al lenguaje y al pensamiento científico, las categorías con su carácter conceptual abstracto.

Esta relación con lo exterior constituye en general el enlace más nuclear y central mediante el cual trabamos nuestras experiencias en un todo. El modo como se entretejen en este caso el estado y la imagen, como lo interior y lo exterior, no es algo adquirido sino que radica en el ser psicofísico del hombre; tiene lugar, como si dijéramos, una expansión o proyección del propio contenido vital; esta predisposición es desarrollada por la vida misma. En esto encontramos la razón más profunda del lenguaje, del mito, de la metafísica, de los conceptos con los que concebimos el mundo, y hasta de representaciones jurídicas elementales; así, la idea de la propiedad es la expresión exterior necesaria de una vivencia de la voluntad. Aquí tenemos también la razón de por qué el poeta plasma imágenes para expresar estados internos de modo que evocan en otros la misma vida interior.

Llegamos ahora a una consideración más general. Las transformaciones que, sobre la base de los sentimientos y los impulsos, son producidas por la total conexión adquirida de la vida psíquica a través de esos tres modos indicados de cambio, constituyen un proceso vivo. Porque la imagen que así se produce, no nace como por ensalmo, sino que, a tenor de la ley que considera la atención como una cantidad determinada de fuerza, la vida psíquica no puede producir estas formaciones más que en una serie temporal. En ella traba elementos conocidos, pero en el modo como los acomoda, mantiene lo que buscaba y aporta elementos nuevos, reside lo constructivo propio del artista lo mismo que del matemático. Como en el artista esta construcción arranca del estado de ánimo, el proceso presenta en él cierto carácter impulsivo; el modo y manera en que tienen lugar los cambios podemos considerarlo como un despliegue. Impulso y despliegue se corresponden. En este punto nos damos cuenta de que no son las relaciones muertas de asociación y reproducción las que dominan toda la vida espiritual. La aparición de una imagen es un proceso vivo; las imágenes no vuelven sencillamente. Además se da una habituación a relaciones determinadas entre procesos. Así como las imágenes cobran una

ligereza de reproducción, también se producen habituaciones a ciertas relaciones, al paso de un elemento a otro. El estilo de un artista es una habituación semejante fundada en su ser y que, por ejemplo, propende a representarse los paños en madera o en otro material y a plasmarlos luego, a estirar los cuerpos en el sentido de la delgadez.

La relación legal según la cual se vincula a una realidad una impresión satisfactoria del sentimiento o una parte de ella y, de modo correspondiente, la creación artística busca satisfacción con el establecimiento de una realidad semejante, la denominamos *principio estético*. Un principio semejante opera ya en la elaboración interior de un alma artística, poética, indeliberadamente, sin el propósito de producir una impresión en otros. En la medida en que un principio semejante, como veremos más tarde, aparece al mismo tiempo como la razón de una impresión satisfactoria en otro, impresión a la cual no se puede sustraer ningún lector u oyente, su fórmula puede adoptar el carácter de una regla a la que se vincula en general la impresión. Así podemos caracterizar este principio como norma de validez universal. Cuando los principios señalados operan, partiendo de la conexión adquirida de la vida psíquica, la transformación de las imágenes en un alma poética, transformaciones que proporcionan una satisfacción a los sentimientos, se producen leyes estéticas de un orden superior.

La satisfacción del creador, que le permite descansar en su obra, depende de la medida en que la conexión adquirida de su vida psíquica haya ejercido toda la acción posible sobre los procesos creadores y su resultado final. Por el lado de la impresión corresponderá a esto que una obra poética satisfará únicamente en el grado en que dé satisfacción también a lo que se impresiona y se hace entrar en juego de la conexión adquirida de la vida psíquica del oyente o del lector. Como esta conexión adquirida se hace cada vez más complicada con la marcha del género humano, tiene que resultar, en consecuencia, que la creación poética y la impresión poética reclaman y producen un desarrollo ascendente de la poesía. Estas proposiciones expresan un principio cuya fórmula más exacta se podrá obtener después del análisis de la impresión estética. La realidad plena de los elementos utilizados y de sus relaciones, la eliminación, el énfasis y la atenuación, el completar, son principios a los que no sólo se halla vinculado el proceso del creador, sino también la impresión estética. El estilo del poeta depende del predominio de uno u otro de estos principios. Aquí nos percatamos de los factores psicológicos que condicionan importantes diferencias de estilo. La importante ley estética según la cual a la poesía corresponde especialmente desenvolver, completándolas, las relaciones entre estado psíquico y conexión de imágenes, entre lo interior y lo exterior, tiene como consecuencia esa otra proposición según la cual toda poesía da cuerpo a la vida gozada en el sentimiento e insufla en lo figurado de la intuición la vida gozada en el sentimiento. Por eso restablece constantemente la totalidad de la vivencia. En estas proposiciones y en la fundamentación que las ha precedido tenemos la consideración psicológica más completa de aquello que en la introducción histórica designé como ley de Schiller.

* *Triebartige*, de *Trieb*, impulso, tendencia, o, un poco inexactamente, instinto. [T.]

* El texto dice *Vorgängen* —procesos— pero como la frase empieza: *Die Bildungs-prozesse*… yo no lo puedo repetir. [T.]

[1] Steinthal, *Abriss der Sprachwissenschaft*, I, 166 *ss.*, y Lazarus, *Leben der Seele*, I, 243 *ss.*, emplean el término apercepción para designar en general los procesos formativos más complicados. Wundt, *Physiologische Psychologie*, II, 210 *ss.*, designa como apercepción todo proceso dirigido por la acción volitiva de la atención. Pero como esta expresión cobró un sentido fijo en la escuela de Leibniz y disponemos de otras expresiones para los grupos de procesos destacados por esos investigadores, hemos conservado el término en su acepción antigua.

* Repetimos la observación hecha en otra ocasión acerca de la dificultad de traducir en forma no arbitraria la terminología sentimental de un idioma tan alejado del español como el alemán. [T.]

* *Das Erwirken*, de *erwirken*, efectuar, producir, causar. Utilizamos el término "efectuación" para que se tenga presente esta producción o causación especial inherente a los procesos "efectivos" dentro de lo humano. Es una acción de la que nos damos cuenta y no, como en el caso de la acción natural, que interpolamos nosotros. Este sentido también es el que se conserva en "nexo efectivo". [T.]

** *Gemeingefühl*, a la letra "sentimiento común", y aunque la expresión "sentimiento general" parece más llevadera, preferimos la traducción literal porque marca un paralelismo con "sentido común", en su acepción clásica. [T.]

*** El texto dice *Lust* y *Schmerz*, placer y dolor, pero preferimos, por las razones ya indicadas en una nota de *El mundo histórico*, las expresiones agrado y desagrado, pues en la psicología contemporánea se habla de sensaciones de placer y dolor. [T.]

[2] Meinert, *Psychiatrie*, 1884, pp. 176 *ss.*

[3] Después de los estéticos antiguos quien mejor la ha tratado es Fechner, *Vorschule der Aesthetik*, I, 53 *ss.*, como principio de la trabazón unitaria de lo diverso.

[4] Así formula Fechner, I, 80 *ss.*, el principio de falta de contradicción, concordancia o verdad.

[5] Esta proposición la señala Fechner, I, 84 *s.*, como principio de claridad. Los tres principios indicados los abarca Fechner como los "tres principios formales superiores"

[6] El principio de la verdad de Fechner, I, 80 *ss.*, se alía al de falta de contradicción y señala que las obras de arte nos complacen cuando satisfacen la exigencia de verdad exterior a tal grado que tengamos motivo para suponer una concordancia de las obras de arte con objetos exteriores según la idea o el fin de los mismos.

[7] He explicado la importancia del ideal de vida para el poeta, y cómo a partir de aquél se desenvuelve su visión del mundo, en Lessing: *Preussische yahrbücher*, 1867, pp. 117-161 (impreso en *Das Erlebnis und die Dichtung*); además: "Scherer zum persönliches Gedächtnis", *Deutsche Rundschau*, 1886, octubre.

* *Wirkungselemente*; decimos "efectistas" en el sentido de que están destinados a producir un efecto, sin ninguna relación con el "efectismo" como procedimiento artístico. Como el adjetivo habrá de ser empleado muchas veces, llamamos la atención sobre este su sentido estricto. [T.]

[8] Fechner, I, 49 *s.*

[9] Fechner, II, 231 *ss.*

[10] Fechner, II, 234 *ss.*

[11] Fechner, II, 238. En las secciones que siguen podemos ver en Fechner las circunstancias de la suma de impresiones estéticas, del embotamiento, de la habituación, de la saturación, del cambio, de la medida, etc., cuyo lugar psicológico señala la proposición siguiente.

[12] Fechner, I, 94.

* *Innewerden*, es un modo de darse cuenta propio de la vivencia, un estar dentro de la realidad en cuestión, un sentirla. [T.]

[13] También este principio estético ha sido mencionado por Fechner como principio de reconciliación estética, II, 238.

[14] Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, I, 377.

[15] Según las investigaciones de Donders, Rählmann y Wittkowski y también de Mosso.

III
TESTIMONIOS CORROBORADORES DE LOS POETAS

VAMOS A PONER de manifiesto ahora la cooperación de los procesos de eliminación, énfasis e integración* pasando revista al campo en el cual las imágenes se liberan y se despliegan sin obstáculos, como en un espacio vacío. Marcharemos de lo sencillo a lo compuesto. Así llegamos a los testimonios de la creación estética que los poetas nos suministran. Yo ofrezco los que siguen y otros podrán aumentar su número para que tengamos una colección más amplia.

El caso más sencillo de semejante despliegue lo tenemos en las imágenes del "duermevela".† Pueden ser consideradas, con palabras de Goethe, como los protofenómenos de la creación poética. No pueden reducirse, de modo evidente, a los procesos de diferenciar, comparar, fundir, asociar, apercibir, etc. Goethe las describe así:[1] "Poseía el don de que, al cerrar los ojos y figurarme, con la cabeza inclinada, una flor en medio del órgano de la vista, no se fijaba ni un momento en su primera figura sino que parecía desenvolverse y, desde su interior, se desplegaban nuevas flores que salían de hojas coloreadas, o también completamente verdes; no eran flores naturales sino fantásticas y, sin embargo, regulares como las rosetas de los escultores. Era imposible fijar la creación en brote, pero duraba tanto tiempo como quería y ni se apagaba ni se reforzaba. Podía producir el mismo efecto cuando me figuraba el adorno de un cristal abigarrado, adorno que iba cambiando continuamente del centro a la periferia." Si comparo estas y otras descripciones de imágenes ensoñadas, como las clásicas de Juan Müller (*Phantastische Gesichtserscheinungen*, p. 20), con mis propias experiencias, tengo que partir para su explicación de la atención reposada prestada a todo el campo visual con sus nieblas coloreadas; el reparto de los elementos sensibles en ese campo nos permite producir cualquiera combinación habitual de estos elementos bajo la influencia de la atención, o este modo combinatorio así iniciado se hace más libre a tenor de las leyes arriba señaladas (Goethe, p. 127). Y según nuestra exposición psicológica tiene lugar aquí un proceso que lleva algo de impulsivo y que se presenta como despliegue de imágenes. Este despliegue de las imágenes ensoñadas por encima de lo real representa la verificación de nuestra exposición psicológica. En las *Afinidades electivas* que, siguiendo el espíritu del siglo, muestran la condicionalidad fisiológica de las más altas revelaciones de la vida afectiva, esta fuerza de la fantasía goethiana se traslada a Otilia: entre el sueño y la vigilia ve a su amado ausente en diferentes posturas y situaciones en un espacio iluminado.

Ensanchemos el círculo de nuestra consideración mediante hechos vecinos. El proceso de que nos ocupamos es afín a ese otro en el que se producen los arabescos u ornamentos. Sin embargo, en este caso opera la participación de la voluntad y se produce una configuración arbitraria con propósito artístico. Las habituaciones del representar son las que procuran la simetría y la unidad en la diversidad. Ejercen también su influencia

experiencias sobre relaciones mecánicas entre las masas, entre la fuerza y el peso. Pero, en definitiva, el proceso de creación, por mucho que esté condicionado por las experiencias, sobrepasa todo lo que se da en éstas.

A estos fenómenos en el campo de las representaciones visuales corresponde otra serie en el de las representaciones auditivas: el jugar del niño con el cambio de sonidos, su gorgoritear. Como es expresión de superabundancia de fuerzas, se da con la mayor intensidad por la mañana temprano. La altura y la profundidad de los sonidos, la intensidad y la rapidez en su sucesión y hasta el mismo cambio de vocales se hallan en relaciones "legales" con los estados de ánimo del niño. En esta circunstancia se basan la expresión en la música, ciertos elementos naturales de todos los idiomas (a saber, lo simbólico en el material sonoro, que guarda relaciones firmes con procesos espirituales), lo mismo que el acento y el ritmo en el hablar.

La formación y transformación constante que tiene lugar en el poeta se hace más patente si nos detenemos en estos hechos más sencillos de la imaginación. Cuando podemos penetrar en la vida de un poeta vemos que de todo este incesante formar y probar interiores sólo muy poco llega a realización. También en el *Tasso* se nos habla de esto. Y encuentra su paralelo en el cambio incesante de figuras que produce el sueño, este escondido poeta en nosotros.

A las imágenes del "duermevela" se juntan, por un lado, las figuras del sueño y, por otro, las creaciones del poeta. Juan Müller destaca cómo estas imágenes desembocan en forma insensible en las "imágenes oníricas". La forma general del acontecer en el sueño es la que observamos en las imágenes ensoñadas; los elementos que se dan en los campos sensoriales se reproducen en las imágenes o los enlaces habituales entre los elementos imaginativos. Tienen lugar transformaciones a tenor de las leyes señaladas y la atención provoca, en el tiempo que necesita para producir las imágenes, un despliegue, una transformación de una imagen en otra, de tipo impulsivo. Nos dice Goethe sobre la relación de las imágenes del "duermevela" con la creación del poeta, en una consideración que se añade a la descripción arriba transcrita (p. 127): "Se ve con más claridad qué es lo que se quiere decir cuando se dice que el poeta y todo artista auténtico nacen. La fuerza productiva interior tiene que resucitar espontáneamente, sin intención ni voluntad, aquellas postimágenes, los ídolos que se han quedado en los órganos, en la memoria, en la imaginación, tienen que desplegarse, crecer, expandirse, y contraerse, para, de esquemas fugitivos, convertirse en seres verdaderamente objetivos."

Con esto se halla en relación el aspecto de sueño que se puede observar a veces en la creación poética. Nos dice Goethe[2] acerca de algunas baladas: "Desde hacía años las llevaba en la cabeza; ocupaban mi espíritu como imágenes graciosas, como bellos sueños que iban y venían." Y añade: "En otros tiempos me ocurría con mis poesías algo muy distinto. No tenía la menor impresión ni anticipo sino que irrumpían repentinamente y pretendían ser hechas al momento, de suerte que me sentía forzado a escribirlas como por instinto y ensoñando en el punto mismo." También Carlyle nos cuenta a propósito de Shakespeare del aspecto indeliberado y soñador en su creación poética, aunque sobre la base de un anterior trabajo concienzudo: "Shakespeare es lo que yo nombraría una

inteligencia inconsciente. Las obras de un hombre semejante surgen, por mucho que haya alcanzado antes con el gasto máximo de actividad consciente y reflexiva, de un modo inconsciente, de profundidades desconocidas."

Juan Pablo nos comunica en un pasaje de su *Vorschule*[3] algo que, en la forma de una proposición estética, contiene una confesión del poeta: "El carácter mismo tiene que levantarse vivo ante vosotros en las horas inspiradas; tenéis que oírlo, no sólo verlo; tiene que inspiraros, como ocurre en el sueño, y no vosotros a él, y de tal forma que en las horas frías que preceden podríais vosotros predecir aproximadamente el qué pero no el cómo. Un poeta que tiene que reflexionar sobre si un carácter tendrá que decir sí o no en un caso determinado lo rechazo, pues es un cadáver tonto." Se añade esto, en las notas a sus cartas (p. 147, Hempel, vol. 38, p. 54): "El poeta auténtico (lo mismo que el soñador), no es más que oyente cuando escribe y no el que enseña a hablar a sus caracteres; los contempla vivos, como en el sueño, y los escucha luego. La observación que hace Víctor de que un adversario soñado le presenta con frecuencia reproches más graves que uno vivo, ha sido hecha también por dramaturgos en el sentido de que, antes de la inspiración, en modo alguno podrían ser portavoces de la tropa cuyos papeles, sin embargo, escriben con tanta facilidad en ese momento." Se me cuenta de Wagner (a través de H. von Stein), haber dicho que en París, al ocuparse de las leyendas germanas, ha tenido todos sus temas ante los ojos, Sigfredo, Tannhäuser, Lohengrin, Tristán, Parsifal y los Maestros Cantores, y en visiones muy concretas, por ejemplo, una escena de los *Maestras cantores*, un determinado encuentro legendario.

Coincide por completo con las manifestaciones de Goethe y otros testimonios afines la confesión de un poeta ruso, Gontscharof: "Siempre se me aparece una figura determinada y, con ella, un motivo principal: su mano me conduce hacia adelante y recojo de camino lo que por casualidad cae en mis manos, es decir, únicamente aquello que concierne más al asunto. Luego trabajo con tanta tenacidad y aplicación y con tanta rapidez que apenas si la pluma puede seguir al pensamiento, hasta que llego a tropezar con un muro. Pero mi cabeza sigue trabajando; los personajes no me dejan sosiego alguno, aparecen en escenas diferentes; creo escuchar fragmentos de sus conversaciones y muchas veces me ha ocurrido como si no se tratara de mis pensamientos sino que todo esto se moviera en torno mío y me bastara mirarlo para colocarme dentro."

Otros testimonios permiten una visión todavía más honda del proceso. Nos aclaran lo explicado por nosotros acerca de la influencia de los sentimientos en la creación poética. En estos testimonios el estado de ánimo es destacado como punto de partida del proceso. Comienzo con Schiller:[4] "Creo que lo que engendra obras inspiradas no es siempre la representación viva de su asunto sino, a menudo, una necesidad de asunto, un afán vago por volcar sentimientos impetuosos. Cuando me pongo a componer un poema, lo musical titila más a menudo ante mi alma que no el concepto claro sobre el contenido, acerca del cual con frecuencia apenas si estoy de acuerdo conmigo mismo." Cuando produce el *Wallenstein*:[5] "La sensación se ofrece al principio en mí sin ningún objeto claro y determinado; éste se suele formar más tarde. Precede cierto estado musical y a éste le sigue luego la idea poética." Alfieri nos cuenta en su autobiografía que la mayoría de sus

tragedias se le han ocurrido mientras escuchaba la música o después. Y Kleist observa: "Considero la música como la raíz o mejor, para hablar escolarmente, como la fórmula algebraica de todas las demás artes, y así como tenemos ya un poeta (Goethe) que ha relacionado todas sus ideas sobre el arte suyo con los colores, desde mi juventud todo lo que he pensado en general sobre el arte poético lo he referido a sonidos. Creo que en el contrapunto se encierran las conclusiones más importantes acerca del arte poético." "Cuando una obra surge libremente del seno del ánimo humano tiene que pertenecer necesariamente a toda la humanidad."

Si a lo que en estas confesiones se contiene acerca de la relación de los sentimientos y estados de ánimo con las imágenes poéticas se añade lo que se contiene en las confesiones anteriores acerca del despliegue de las imágenes y sus relaciones, creo que no parecerán tan paradójicos los testimonios, tan citados, de Otto Ludwig, a pesar de que la hipersensibilidad de su sistema nervioso no ha dejado de ejercer su influencia sobre los procesos de creación poética descritos por él. De los tres testimonios que poseemos sobre el particular[6] me parece el más completo y claro el siguiente: "Mi método es el siguiente: precede un estado de ánimo, algo musical, esto se me convierte en color, luego veo yo figuras, una o varias, en determinada postura y ademanes para sí o entre sí, y esto como un aguafuerte sobre un papel de aquel color o, mejor dicho, como una estatua de mármol o un grupo plástico sobre el que inciden los rayos del sol a través de una cortina que tiene aquel color. Esta aparición coloreada la tengo también cuando he leído una obra poética que me ha conmovido; si me pongo en un estado de ánimo como, por ejemplo, el de las poesías de Goethe, me encuentro con un amarillo oro saturado, que juega sobre un fondo de oro viejo; en el caso de Schiller tengo un carmesí radiante; en el Shakespeare cada escena es un matiz del color especial que tiene toda la pieza. Y, cosa asombrosa, aquella imagen o aquel grupo no es, por lo común, la imagen de la catástrofe, algunas veces sólo una figura característica en alguna posición patética; pero a ésta se le junta en seguida toda una serie, y lo primero que percibo de la pieza no es la fábula, el contenido novelístico sino, que, desde la situación primeramente vista, surgen hacia adelante o hacia atrás figuras y grupos mímicoplásticos, siempre nuevos, hasta que poseo toda la pieza en todas sus escenas. Todo esto con mucha prisa y comportándose mi conciencia en forma pasiva y siendo presa yo de una especie de angustia corporal. Puedo reproducir para mí, a discreción, el contenido de cada una de las escenas en su desfile pero me es imposible resumir en un breve relato todo el contenido novelístico. Entre los ademanes se encuentra también el habla. Escribo lo que puedo escribir pero cuando me abandona la inspiración lo escrito no es más que letra muerta. Paso a llenar las lagunas del diálogo. Para esto tengo que mirar con ojos críticos a lo que tengo delante. Busco la idea que constituye el denominador común de todos estos detalles o, si se me permite expresarme así, busco la idea que, inconsciente para mí, era la fuerza creadora y la conexión de las apariencias; luego busco también la articulación de la acción para darme cuenta del nexo causal. De igual modo las leyes psicológicas de cada uno de los rasgos, el contenido total de las situaciones, ordeno lo confuso y trazo mi plan, en el que ya nada queda abandonado al mero instinto, todo es propósito y cálculo, en el conjunto y en cada

una de las palabras. Su aspecto es entonces, poco más o menos, como el de una pieza de Hebbel; todo está dicho abstractamente y todo cambio de la situación, todo trozo del desarrollo de los caracteres es como un preparado psicológico, la conversación ya no es una conversación real sino una serie de rasgos psicológicos y característicos, motivos pragmáticos o superiores. Podría abandonarlo en ese estado y ante el entendimiento se sostendría mejor que no después. Tampoco faltan situaciones oportunas, que pudieran gustar al público. Pero no lo puedo evitar; esto no es para mí ninguna obra poética y las mismas piezas de Hebbel se me figuran como materia prima para una obra de arte y no una obra de arte. No tenemos todavía un hombre sino un esqueleto con un poco de carne, pero donde se nota todavía la composición."

Podemos añadir, por último, a estas confesiones de poetas verdaderos las de algunos fabuladores entretenidos, lo mismo que la comedia satírica sigue a la trilogía trágica. Veremos cómo la conformación de las imágenes a partir de los impulsos y los apetitos, que nos encandilan como deseos y esperanzas, sobre todo en la juventud, puede constituir el punto de partida de una poesía menor. Antonio Trollope escribe en su autobiografía:[7] "Recuerdo ahora otra costumbre de mis primeros años, que muchas veces consideré con desagrado, lamentando las horas desperdiciadas, y que, sin embargo, según sospecho, ha sido la que me ha hecho ser lo que soy. De muchacho y hasta de niño estuve en alto grado entregado a mi propia suerte. Cuando me ocupé de mis años escolares dije cómo ocurría que otros muchachos no querían jugar conmigo. Me encontraba sólo y tenía que procurarme yo mis propios juegos. Entonces como siempre, me era necesario algún juego. Mi inclinación no era el estudio y no me podía gustar estar sin hacer nada. Así ocurrió que siempre andaba yo con un palacio de placer que se levantaba firmemente en mi interior. Ni me aferraba enfermizamente a edificarlo, ni tampoco este trabajo mío estaba sometido a cambios constantes de día a día. Durante semanas, durante meses y, si no recuerdo mal, de año en año solía yo tejer las mismas leyendas, respetando ciertas leyes, ciertas relaciones, peculiaridades y unidades. Jamás se introducía algo imposible ni nada que según las circunstancias exteriores fuera completamente inverosímil. Como es natural, yo mismo era mi propio héroe. Esto es algo obvio cuando se construyen palacios de placer. Pero nunca fui un rey, ni un duque ni, mucho menos todavía, un Antinoo o un tipo alto, de modo que mi tamaño y apariencia personal se mantuvieron firmes. Nunca fui un sabio ni un filósofo. Pero era un mozo bien plantado y bellas muchachas solían enamorarse de mí. Con toda mi alma trataba de ser generoso, de noble inspiración, menospreciador de pequeñas cosas. En resumen, era yo un tipo mucho mejor de lo que he sido jamás. Esta fue durante seis o siete años la ocupación de mi vida antes de entrar en la administración de correos y tampoco fue abandonada cuando comencé con mi oficio. Es difícil, pienso yo, que pueda haber una costumbre interior más peligrosa, pero muchas veces he pensado si, de no haber sido por esta costumbre, hubiera escrito jamás ningún cuento. De esta manera aprendí yo a mantener interés por una historia inventada, a alimentarme de las obras creadas por mi imaginación y a vivir en un mundo fuera por completo de mi vida material. En años posteriores he hecho lo mismo, con la única diferencia que abdiqué de

héroe de mis sueños y fui capaz de dejar fuera del juego a mi propia persona.”

* Recuérdese lo explicado en el capítulo anterior. [T.]

† *Schlummer, Schlummerer*, el que dormita; estábamos tentados de poner la palabra *ensoñación,* pero no la admite el diccionario. [T.]

[1] Goethe, *Gesammelte Werke*, ed. Hempel vol. 34, pp. 124 *ss*.

[2] Eckermann, III, 304.

[3] *Vorschule der Aesthetik*, ed. Hempel, p. 222.

[4] A Körner, 25 mayo, 1792.

[5] Schiller a Goethe, 18 marzo, 1796.

[6] En los *Skizzen und Fragmenten*, una noticia del diario del poeta, marzo 1840 (*Nachlass* I, 45), *Shakespearestudien* (II, 303) y en el *Nachlass*, "Zum Verständnis der eigentümlichen Methode von O. Ludwigs Schaffen", I, 134.

[7] *An Autobiography by Ahthony Trollope*, vol. I, p. 56.

SECCIÓN TERCERA

LO TÍPICO EN LA POESÍA

TENEMOS que añadir un último rasgo importante a esta teoría psicológica elemental de la poesía. Las imágenes y sus combinaciones se transforman a partir de los sentimientos; pero no en un espacio vacío sino en medio del tráfago de todos los procesos psíquicos que actúan constantemente en nuestro círculo de experiencia, a partir de toda la conexión adquirida de la vida psíquica, que influye en la creación indeliberada. Las imágenes y sus combinaciones sobrepasan así las experiencias corrientes de la vida pero lo que nace de este modo representa, sin embargo, estas experiencias, nos enseña a comprenderlas más profundamente y a acercarlas al corazón.

Esto resulta ya de las exposiciones anteriores, según las cuales hay que buscar la base de la creación poética en los procesos que desarrollan nuestro círculo de experiencia. El poeta tiene de común esta base de su creación con el filósofo o con el estadista. El fundamento es siempre la experiencia de lo humano, y para desarrollar esta experiencia se aplican especialmente la generalización, la inferencia. En todo gran poeta se tiene que dar esa relación radical de una inteligencia poderosa con las experiencias de la vida. Los caracteres, la acción, la forma y la técnica tienen que formarse en él con base en representaciones de la vida. He aquí algo que no se podrá subrayar nunca bastante ante todos esos esteticismos que pretenden separar lo bello de las experiencias de la vida. El mismo Schiller, que se embarcó en esta falsa vía, ha expresado su deseo de que la estética pudiera reemplazar el concepto de lo bello por el de verdad.

La participación volitiva mediante la cual la metamorfosis de las representaciones recibe una dirección artística y se produce una poesía con imágenes de la fantasía, puede suministrar a la obra poética el contenido que produce satisfacción duradera únicamente si sabe trasladar a las imágenes de la fantasía este trabajo con las experiencias de la vida. Sólo en la medida en que se logre conformar de tal suerte la vivencia que contenga muchas experiencias en máxima potenciación, podrá interesar y llenar al hombre reflexivo y con experiencia del mundo. Al mismo tiempo, lo representado tiene que mover el ánimo del lector o del oyente. Tampoco podrá conseguir esto como mera particularidad. Otto Ludwig sintió muy bien la sed por el hecho singular y por la realidad y, sin embargo, se dio cuenta que no es lo singular como tal lo que impresiona, pues en cuanto tal, se halla mezclado con rasgos que no pueden ser reproducidos por el lector o el oyente sin cierta repugnancia. El realismo, si quiere conmover, tiene que operar a través de la generalización, de la eliminación de lo accidental, destacando lo esencial y significativo para el sentir de la vida; entonces es cuando el sentido y el corazón del lector se pega a las imágenes que se le presentan, porque este lector siente los latidos de su propio corazón con mayor plenitud y el contenido más profundo de su propio ser se halla recogido en esas imágenes, habiéndose eliminado todo lo que, como particular, a él mismo podía serle extraño.

Por eso las obras de los poetas poseen validez universal y necesidad. Pero estos términos significan cosa distinta que en las proposiciones científicas. La validez universal

quiere decir que todo corazón sensible puede reproducir y gozar la obra. Denominamos esencial, lo que de este modo se destaca y traba desde la vida propia como necesario para la conexión de algo vivo. La necesidad significa que la conexión que se da en un poema es tan ineludible para el que lo capta como lo fue para el artista creador. Cuando se da satisfacción a estas exigencias se destaca en lo real lo esencial.

Esto esencial destacado de lo real lo designamos como *típico*. El pensamiento produce conceptos, la creación artística tipos. Estos contienen, en primer lugar, una potenciación de lo experimentado, pero no en el sentido de una idealidad vacía, sino en el de una representación de lo múltiple en algo plástico cuya estructura poderosa y clara nos hace comprensible en su significación las experiencias menores y mezcladas de la vida. En las obras poéticas todo es típico. Son típicos los caracteres, quiere decirse, que se ha destacado lo esencial en su estructura, como si dijéramos su ley generadora; pero con un vigor de la representación, hasta en los casos en que su objeto es la debilidad, con una luminosidad que se extiende a toda su interioridad, como si nadie antes hubiese visto a este hombre tan de verdad. Son típicas las pasiones, es decir, sin particularidad alguna, sino que, surgidas a tenor de la ley más íntima de los afectos, aparece la conexión íntima de los "momentos" en los que se despliega una pasión en un hombre y le consume, aquello que es sentido en ella como esencial, como grandeza triunfal, como ensanchamiento del alma, y que puede ser reproducido o experimentado por completo por el espectador o el oyente. Es típica la trama de la acción y su nexo con el destino; es apartado todo lo que perturba la transparencia del enlace causal; los eslabones necesarios son reducidos a su número ínfimo y a su forma más simple; así como la sabiduría de la fábula o del refrán expresa una regla del acontecer, un nexo interno de sus miembros, así también en una obra poética se expresa con el mayor vigor y simplicidad esta relación adecuada de los miembros que se hallan trabados en una acción según la ley de la misma. En la realidad nunca se da esto con su máxima energía y sin mezclarse con lo accidental, mientras que en la poesía se ha eliminado lo que es indiferente para el tipo y se ha hecho resaltar cada miembro en su máxima realidad y fuerza efectiva. También es típico el modo de la expresión; pues el aliento que anima al héroe, a su pasión y a su destino tiene también que animar a toda la obra hasta en sus ritmos y sus imágenes. Así la obra se convierte en un individuo. En el *Rey Lear* la ruda grandeza de la época se ha acuñado en cada figura y en cada frase y Cordelia es también de la misma estirpe: no se doblega.

Y como en la poesía la materia y la meta de la representación lo constituye la vivencia, algo interior que se expresa en algo exterior o una figura exterior animada por una interioridad, toda poesía es *simbólica*. Su protoforma es la figuración, el poema que muestra un proceso interior en una situación, el símil. En este sentido lo simbólico constituye la propiedad fundamental propia que a toda poesía le viene de su materia. Goethe dijo una vez a Eckermann: "Lo que hace al poeta es el sentimiento vivo de los estados y la capacidad para expresarlos."

Se muestra, pues, como problema de la técnica de cada poeta, la producción de lo típico. En la inducción científica el abandono de casos no es sino un recurso para representar la necesidad del nexo causal, que ya se daba en el primer caso y que,

únicamente, no podía destacarse con pureza. El trabajo inconsciente de la experiencia de la vida que se realiza en el poeta antes de que se enfrente con su asunto, le permite reproducir su muerta facticidad en una sucesión necesaria de momentos de la más alta vida y sencillez. También en este caso tenemos lo necesario en la trabazón obvia que atrae de un modo convincente al lector o al oyente y la validez universal reside en el modo en que lo necesario se da para todos.

Los personajes obran necesariamente cuando el lector o el espectador siente que también él obraría así. La necesidad no contradice, por lo tanto, a la impresión de libertad. Por el contrario, ésta se potencia en Shakespeare de un modo genuinamente protestante, pues hasta los criminales reconocen la exigencia de la ley moral y la vulneran a sabiendas y deliberadamente. Esta necesidad se halla de acuerdo, por consiguiente, con la libertad; toda creación poética verdadera y grande nos hace sentir las dos a la vez. Sentimos y reproducimos en nosotros un encadenamiento de los estados de ánimo en los que cada uno es producido por el otro y atraviesa al conjunto un rasgo de pasión consecuente. Pero el modo de producir o efectuar es del todo diferente de aquel en el que las premisas provocan la conclusión; la percatación de este carácter distinto de la trabazón de los miembros es el hecho que expresamos con la palabra libertad. Exteriormente se exhibe en los monólogos en los que se prepara una resolución. Nadie ha pugnado con mayor constancia para expresar en la tragedia esta conexión de necesidad y libertad que el noble Schiller en el *Wallenstein*, también en esto el mejor discípulo de Kant.

La categoría de lo esencial llevará las de sustancia y causa de la experiencia interna a la externa, y señala primeramente el conjunto de rasgos con los cuales là vitalidad interna capta el significado de un objeto. Así, el poeta extrae, partiendo de sus sentimientos, lo esencial de lo singular o lo típico. En qué forma puede destacar lo esencial de entre los rasgos tan enmarañados de la realidad, he aquí el gran problema que se puede tratar únicamente partiendo de la naturaleza de la vida humana y de su análisis psicológico. Las cuestiones acerca de los tipos de la naturaleza humana, el número de los motivos poéticos, las formas fundamentales de la concatenación de los miembros superficial, se pueden acercar ahora a una solución.

SECCIÓN CUARTA

OJEADA SOBRE LA TEORÍA DE LA TÉCNICA POÉTICA QUE PUEDE LEVANTARSE SOBRE ESTE FUNDAMENTO PSICOLÓGICO

Validez universal y limitación histórica de la técnica poética

HEMOS analizado el proceso poético y hemos derivado los principios de validez universal que resultan de la naturaleza de este proceso. Su número es indeterminado. La expresión "principio", que hemos escogido siguiendo a Fechner, puede ser reemplazada también por designaciones tales como "norma", "regla" o "ley", porque a la relación "legal" expresada por el principio se vincula la aparición de la impresión estética. Como el carácter de la psicología actual, en la medida que es demostrable, es el de recopilación empírica, descripción, comparación, enlace causal parcial, no se puede hablar todavía de una deducción de fórmulas exactamente definidas en un número limitado. Ocurre lo mismo en los dominios vecinos de las normas lógicas, éticas, jurídicas y pedagógicas, si bien las primeramente nombradas son más accesibles al conocimiento. Todavía es más difícil obtener estos principios o normas completos según el método de Fechner, mediante abstracción realizada sobre las obras de arte y sus impresiones. Pero si prescindimos del carácter incompleto en el establecimiento de estos principios, circunstancia condicionada por la situación actual de la psicología, tenemos la otra cuestión de si sobre estos principios se podría construir una técnica completa de la poesía que estableciera los elementos poéticos y las reglas de su composición y decidiera las cuestiones que interesan al poeta y al público. Caso de podernos decidir por la afirmativa, las tareas que planteamos al comienzo podrían contar ya con los principios para su solución o podrían esperarlos de una psicología futura.

La cuestión de que se trata es la más honda que podemos dirigir a la vida histórica en general. La pedagogía lo mismo que la ética, y la estética lo mismo que la lógica, buscan principios o normas que sean capaces de regular la vida en forma suficiente; pretenden derivarlos de los hechos que se extienden por la historia de la humanidad. Pero la diversidad y singularidad insondables de los fenómenos históricos se burla de todo intento de derivar tales reglas, con exclusión del dominio especial de la lógica, pues en éste el pensamiento se contempla a sí mismo y es para sí mismo transparente. Por otra parte, contamos con el resultado de que existen principios o normas universalmente válidos que se hallan en la base de toda creación y de toda impresión estética. Con esto está superado para nosotros el tipo de consideración de la escuela histórica, que sólo pretendía describir y excluía la vía intelectual mediante principios científicos. ¡Por fortuna!, pues la vida reclama imperiosamente ser guiada por el pensamiento y si semejante guía no puede obtenerse por vía metafísica trata de buscar otro punto de apoyo. Si no podemos encontrarlo en la anticuada poética sacada de los ejemplares de una época clásica, no nos queda otro remedio que iniciar la investigación en las profundidades de la naturaleza

humana misma y en la conexión de la vida histórica. Y en este terreno es donde realmente se pueden encontrar semejantes normas universalmente válidas. De una manera transparente, con esa transparencia que inhiere a la naturaleza del proceso poético, deberemos describir en este caso con mayor claridad de lo que se ha podido hacer hasta ahora en cualquier otro dominio (con la natural excepción de la lógica) el proceso de la creación y derivar sus normas.

Así se confirma la significación extraordinaria de la poética y, en general, de la estética para el estudio de los fenómenos históricos. Se debe esto a que en ella las condiciones para una explicación causal son más favorables y por eso se pueden decidir las grandes cuestiones de principio. Pero el análisis realizado por nosotros nos permite dar un paso más. Se puede resolver hasta un determinado punto la cuestión de la relación entre la diversidad histórica de las obras poéticas y los principios universales, el problema de la historicidad y, al mismo tiempo, de la validez universal de la técnica poética.

I
LA CREACIÓN POÉTICA Y LA IMPRESIÓN ESTÉTICA

LA ESTÉTICA y, dentro de ella, la poética, puede ser construida desde un punto de vista doble. Lo bello se nos da como complacencia estética y como producción artística. La facultad de aquella complacencia la denominamos gusto y la de esta producción imaginación. Cuando la estética se construye partiendo del estudio de las impresiones estéticas, como lo intentan Fechner y la escuela de Herbart, parece que tiene que ser distinta que cuando parte del análisis de la creación, como en nuestro caso. Hasta ahora ha dominado la primera manera, más favorable a la consideración técnica. Al plantearnos nosotros el problema de una teoría técnica hay que resolver de antemano la relación entre estos dos puntos de partida de la misma.

Esta dualidad se da en todos los sistemas culturales porque se origina de la relación entre creación y apropiación en que transcurre toda vida histórica. Así se completan, recíprocamente, la invención lógica y la evidencia, el motivo moral y el juicio del espectador, los afanes íntimos de la persona en desarrollo y las exigencias de la sociedad por su formación, la producción y el consumo. Unos estéticos marchan de lo exterior a lo interior y deducen de la impresión estética la intención del artista al provocarla y, de aquí, el nacimiento de una técnica que le determina. Se parecen en esto a los moralistas que explican el nacimiento de la ley moral partiendo del juicio del espectador imparcial. Otros estéticos marchan de dentro a fuera; encuentran en la facultad creadora del hombre el origen de la regla y tienen que ver consecuentemente en la impresión estética el reflejo pálido de aquel proceso creador. ¿Cómo resolvemos este dilema?

La relación entre sentimiento e imagen, entre significado y manifestación no se presenta originariamente en el gusto del oyente ni tampoco en la fantasía del artista, sino en la vitalidad del ánimo, que exterioriza su contenido en ademanes y sonidos, que coloca el ímpetu de sus afanes en una figura amada o en la naturaleza, y que goza la potenciación de su existencia en las imágenes de las condiciones que la producen. En

tales momentos la belleza se halla presente en la vida misma, la existencia se convierte en fiesta, la realidad en poesía; el gusto y la imaginación reciben los contenidos y relaciones elementales de esta realidad de lo bello en la vida humana. Las relaciones entre sentimiento e imagen, significado y manifestación, intimidad y exterioridad así establecidas producen, cuando son utilizadas en relaciones libres, la música en el dominio de las representaciones acústicas, en el dominio de las ópticas los arabescos, el adorno, la decoración y la arquitectura. Y cuando domina, por el contrario, la ley de la reproducción, surge en uno de los campos la poesía, en el otro las artes plásticas. La misma naturaleza humana da origen, según las mismas leyes, al arte creador y al gusto receptivo y hace que se correspondan. Es cierto que el proceso en el sujeto creador es mucho más poderoso que en el degustador y, además, guiado por la voluntad, pero, en atención a sus partes constitutivas, es predominantemente el mismo.

Nos basta en esta exposición con desarrollar y fundar más al detalle esta proposición dentro del dominio de la poesía.

El proceso en el cual acojo yo una tragedia o una obra épica representa un agregado duradero y extraordinariamente compuesto de todos los elementos estéticos que hemos señalado. Los sentimientos que aquí se entrelazan pertenecen a todos los círculos afectivos. Y este agregado de estados afectivos contiene siempre, junto a los sentimientos agradables, otros desagradables. Esto es necesario en todos los compuestos estéticos de gran amplitud. Porque una serie de puras impresiones placenteras aburre prontamente. Y como la poesía reproduce la vida, se produce un empobrecimiento acuoso de la misma si se excluye ese gran agente del movimiento vital y volitivo que es el dolor. Sin embargo, lo agradable tiene que predominar en este agregado, y el oyente o el lector tiene que pasar de la impresión dolorosa a una situación de equilibrio o a un estado placentero. Tiene que darse satisfacción a todas las energías de la rica naturaleza humana. Nuestros sentidos tienen que ser colmados con el contenido afectivo de las sensaciones así como con los estados de ánimo que surgen de su relación. Nuestros sentimientos superiores tienen que ensancharse poderosamente y desembocar en una armonía mediante la significación del objeto. Y nuestra capacidad mental debe estar ocupada y retenida gracias a la validez universal y a la necesidad del objeto y a las relaciones del mismo con toda la conexión adquirida de la vida psíquica y a la infinitud del horizonte, así surgido, que rodea al objeto significante. Entonces es cuando no se siente en la obra ninguna deficiencia. Frente a ella se ha hecho acallar toda indigencia. Los grandes artistas, los artistas clásicos, son los que producen esta sostenida satisfacción total de los hombres de épocas y pueblos diferentes. De otro modo, pronto echamos de menos el estímulo sensible, o el poder del sentimiento o la profundidad del pensamiento.

Sin embargo, la impresión de una obra poética, por muy complicada que sea, posee una estructura determinada que está condicionada por la naturaleza y los medios de la poesía. El poema surge porque una vivencia puja por expresarse en palabras, por lo tanto, en un curso temporal. Este proceso va acompañado de una fuerte impresión y provoca otra semejante en el oyente. En virtud de las palabras la fantasía del oyente reproduce la vivencia y es conmovido también, aunque más débilmente. Se produce,

pues, en una materia de palabras, en un elemento, por decirlo así, etéreo y transparente, una totalidad intuitiva cuyas partes cooperan en una impresión; pero en ésta predomina lo placentero, y también lo doloroso es conducido, en el tiempo, hacia el equilibrio o hacia el aplacamiento, cosa que deseamos también en la vida misma. La composición de partes placenteras y desagradables se halla condicionada por la estructura del proceso en el creador; esto es lo originario. Por lo tanto, la impresión poética no es un agregado artificial de elementos placenteros sino que posee su forma necesaria.

Ni el proceso en el poeta ni en el oyente podríamos derivarlos de la incumbencia de reunir el mayor número posible de elementos placenteros. Cierto que en nuestra experiencia directa encontramos sólo procesos y la efectividad de un proceso sobre otro, pero no podemos negar la existencia de hechos de la vida psíquica que, por ahora, no se pueden explicar con esto. Existe en nosotros una necesidad de fuertes impresiones que potencien nuestras energías. Los hombres parecen insaciables por conocer estados internos de otros hombres o pueblos, por captar, reviviendo, otros caracteres, por compartir penas y alegrías, por escuchar relatos, actuales o pasados, o también aquellos que podrían haber sucedido. Este impulso interior es tan propio de los pueblos primitivos como del europeo actual. En él encuentran su base elemental tanto el trabajo del poeta, del historiador y del biógrafo, como el gozo de sus oyentes y lectores. Y como lo deficiente pende también de lo grande de nuestra naturaleza, hasta la boga funesta de la novelería descansa en eso. Así como en la parodia de Hauff el admirador de Clauren lee la descripción de un desayuno con champaña sentado frente a su pobre condumio, hay muchos también que enchilan la pobre sopa de su vida con las grandes emociones que, con poco gasto, se pueden comprar en las bibliotecas circulantes. Para naturalezas rudas lo espantoso se convierte en una fuente de placer, gracias a un rasgo odioso de la naturaleza humana que permite sentir doblemente la propia seguridad junto a la estufa ante los peligros y dolores de los demás. En todo esto tenemos algo irracional que no podemos eliminar de nuestro ser mediante razonamientos. No somos en modo alguno un aparato que trata de buscar con regularidad el placer y eliminar el dolor, que sopesa valores hedonísticos y conduce así sus impulsos volitivos hacia la suma de placer más elevado. Para un ser semejante la vida sería racional, un mero cálculo. Pero las cosas no son así. La irracionalidad del carácter humano la podemos ver en todo hombre heroico, en toda verdadera tragedia, en criminales sin cuento. La experiencia diaria nos enseña lo mismo; no tratamos de evitar el dolor sino que nos sumimos en él, cavilosos y misántropos; ponemos la dicha, la salud y la vida en aplacar sentimientos de antipatía, sin consideración al resultado placentero, movidos por impulsos oscuros. Y esta necesidad que siente la naturaleza humana por impresiones fuertes, aunque vayan mezcladas con fuertes dolores, y que no se puede reducir a un aparato para la obtención del máximo de placer, opera también en la composición de una fuerte impresión poética. En ésta la impresión dolorosa tiene que ser excedida por el ensanchamiento del alma que produce la grandeza del hombre que sufre y debe ser conducida a un estado final aplacador. Por eso en la tragedia el dolor y la muerte sirven únicamente para revelar la grandeza de alma.

Pero todo esto se alcanza porque con toda esta materia aérea y transparente de los

sonidos y de las representaciones que se les enlazan se construye en la imaginación del espectador un nexo imaginativo. Por eso la gran regla del poeta consiste en poner en movimiento la imaginación en la dirección por él deseada. La conexión imaginativa que así se produzca debe ganar nuestra fe por su plasticidad. Pues sólo cuando creemos en su realidad la vive nuestra alma.

Esta impresión poética compuesta debe ser comparada ahora con la creación del poeta, tal como la hemos analizado. Así resulta la siguiente relación. El proceso primario es el crear. La poesía nació por el ansia de expresar una vivencia y no por la necesidad de hacer posible la impresión poética. Lo que se ha configurado partiendo del sentimiento excita de nuevo el sentimiento, y de la misma manera, aunque aminorada. Así tenemos que el proceso que tiene lugar en el poeta es afín al que tiene lugar en su oyente o lector. La unión de procesos psíquicos diversos en que se produjo una poesía es parecida, por sus elementos y su estructura, a la que provoca esa poesía en el oyente o lector. Quien pretenda juzgar un poema tiene que poseer, según Voltaire, un sentimiento fuerte y haber nacido con algunas chispas del fuego que ha animado al poeta cuyo crítico pretende ser. La misma composición de elementos imaginativos corresponde en uno y otro a la misma composición del sentimiento. En uno y otro la relación entre lo imaginativo plástico, lo general de carácter intelectual y su contenido impresionante determina la estructura en que se traban las diversas partes. Por eso las diferencias entre la creación y la recepción son imperceptibles. La creación poética es más complicada, sus elementos más poderosos, la participación de la voluntad más fuerte y ocupa mucho más tiempo si se le compara con el lector o el oyente de la obra acabada.

De aquí resulta el doble aspecto de la técnica poética. Actúa en ella un proceso formador incesante, indeliberado y, al mismo tiempo, el cálculo de la impresión, y de los medios para provocarla. Ambas cosas son conciliables en el poeta; porque la técnica intelectual que trata de provocar la impresión poética debe perseguir la misma metamorfosis de las imágenes que se produce por sí misma en la formación indeliberada y no consciente del todo; en ese trabajo puede calcular los efectos con mayor claridad y aguzarlos. Por eso encontramos en los poetas familiarizados con la escena, en los trágicos griegos, en Shakespeare o en Molière, que el entendimiento calculador se alía de modo inseparable con la creación indeliberada. De aquí resulta la ley técnica: la intención que calcula los medios para producir la impresión tiene que desaparecer tras la apariencia de una formación indeliberada y de una realidad libre. En los grandes dramaturgos como Shakespeare y Molière, la inteligencia artística se halla presente por doquier, pero oculta en lo posible, y en este maridaje perfecto de lo teatral y de lo poético reside la fuerza de sus efectos admirables sobre la escena. Por el contrario, Goethe buscaba para cada nuevo problema la forma correspondiente. En Italia, él mismo se reprochaba esto como un rasgo de diletantismo. Y tampoco ha podido elaborar de un modo puro y completo, a tono con su prodigiosa intención poética, las nuevas formas creadas por él, ni en el *Fausto* ni en el *Meister*. Con tanta mayor fuerza y pureza se presenta en él la fantasía poéticamente formadora. Schiller ha descrito con justeza esta manera de Goethe: “Su manera peculiar de alternar entre la reflexión y la producción es digna de admirarse y

envidiarse. Ambos trabajos se separan en él por completo y esto hace posible que puedan ejecutarse ambos de modo tan puro. Ud. se halla realmente en la oscuridad mientras trabaja y la luz se encuentra sólo en Ud. y cuando empieza a reflexionar la luz interior sale de Ud. e ilumina los objetos, a Ud. y a los demás."

La teoría técnica debe arrancar, por lo tanto, de ambos procesos psíquicos y su relación interna en el poeta. Cuando la poética parte de la impresión convierte al poema, en mayor o menor grado, en obra del entendimiento, que calcula los efectos, y esto es lo que le ocurrió a la poética influida por Aristóteles. Por el contrario, cuando se presenta la creación inconsciente como fuente de la forma poética, en ese caso se desprecian las reglas, las ideas adquiridas y la articulación de tipo intelectual, y esto ocurrió en la época segunda del romanticismo alemán, la época de Arnim y Brentano. Es menester que la poética abra ambas puertas de sus experiencias con toda la amplitud posible, para que no quede excluida ninguna clase de hechos o de procedimientos. Al investigar las impresiones goza de la ventaja de poder provocar a placer el cambio de las mismas mediante el cambio de los objetos y de poder analizar la complejidad del proceso en sus elementos; es posible, así, la estética experimental, tal como la ha abordado Fechner. Al partir de la creación, puede, por fin, utilizar todo el cúmulo del material histórico-literario; año tras año trabajan incontables filólogos e historiadores de la literatura por hacernos comprensibles a los poetas; a esto se añade la poética, no la de Boileau, que quiere someter a la poesía, sino una poética nueva que pretende explicarla y, mediante la consideración comparada, abarcar todas sus manifestaciones partiendo de la célula germinal de la poesía en los pueblos primitivos. Entonces es cuando se podría emplear, en un sano intercambio, el empirismo histórico-literario y la comparación para esclarecer la índole de la creación, esbozar sus normas invariables, mostrar la historicidad de la técnica y comprender así el pasado y señalar el camino del futuro. Con una poética que surja de esta colaboración en el trabajo, la historia literaria podrá fabricar los recursos para una caracterización mucho más fina de los poetas y también se disipará entonces la excesiva parlería personal que inunda actualmente a la historia literaria.

El resultado de estas consideraciones psicológicas se puede exponer, a su vez, en principios o reglas. Si se consideran de manera aislada las leyes de la metamorfosis, al proceso del reforzamiento o debilitación corresponde un principio de la acentuación diferente de los elementos en cuanto a un peso con respecto al todo y de la máxima energía de los elementos predominantes. A la ley de la eliminación corresponde un principio de la mayor aproximación posible a la satisfacción pura, mediante la eliminación de lo que contradice a este efecto. A la ley del completar corresponde el principio de la elaboración de lo esencial significativo según la relación entre estado anímico e imagen. Si se aplican las aportaciones de estas leyes a la tarea impuesta surgen dos principios que se complementan. Verosimilitud e ilusión constituyen la condición única bajo la cual el poeta puede resolver su tarea; esta condición señala un límite al que se halla vinculada su creación. La libertad estética, que produce un reino placentero de figuras y acciones, separado de las acciones finalistas de la vida, opera dentro de estos límites y según estas

leyes. Es cierto que el poeta se halla determinado por la conexión adquirida de la vida psíquica y las leyes, relaciones de valores y fines de la realidad que en ella se dan. Se halla vinculado a ella en razón de la satisfacción que quiere procurar a su lector u oyente. Pero no necesita de la coincidencia de sus imágenes con lo real. Sobre este principio de la libertad estética ha fundado su estética Schleiermacher. "Corresponde a la naturaleza del espíritu que aquellas actividades que resultan vinculadas desde fuera por la afección y que representan en esta determinación algo dado exteriormente, las liberemos de esa vinculación y las elevemos a una representación independiente, que es en lo que consiste el arte."[1] Subrayado unilateralmente, este principio funda la glorificación de la fantasía en la estética romántica de Tieck y sus compañeros. Si consideramos, finalmente, el ordenamiento de los elementos implicado por la estructura de la creación poética y de la impresión poética surgen en torno a las obras poéticas de gran amplitud reglas que han sido desarrolladas más a menudo con ocasión del drama. La fuerza impresionante de cada una de las partes tiene que guardar proporción con la amplitud de toda la obra. Así, en la tragedia la acción debe poseer importancia y grandeza y hasta lo cómico debe poseer en la comedia una pureza mayor que en una revista jocosa o en una broma de salón. Además, las partes componentes tienen que formar una unidad interior. De esto es una aplicación la famosa regla de la unidad de la acción en el drama. Finalmente, las partes tienen que estar ordenadas de tal modo que tenga lugar un acrecentamiento de su fuerza operante hasta lo último.[2]

II
LA TÉCNICA DEL POETA

EN LO desarrollado hasta ahora ha dominado la psicología. Una vez que hemos logrado fundamentar la poética cambia el método. Corresponde ahora la guía a la empirie histórico-literaria. Ateniéndose al espíritu de la investigación moderna, tendrá que abarcar todo el campo de la poesía y buscar entre los pueblos primitivos las formas elementales. Tendrá también que establecer relaciones causales entre estas formas y, en este punto, se ve abocada a una consideración histórico-evolutiva. No podrá, pues, respetar las fronteras de la actual historia literaria sino que buscará explicaciones, allí donde las encuentre, en el ancho campo de la cultura humana. En este trabajo se servirá del método del esclarecimiento recíproco, como lo ha denominado Scherer, tratando así de aclarar lo lejano y oscuro mediante lo próximo y accesible. Utilizará la comparación a los efectos de la generalización y tratará de obtener uniformidades. En esto se verá sostenida por los resultados de la fundación psicológica y en ningún punto podrá prescindir de la explicación psicológica. Pues una poética sin psicología no hace sino emplear conceptos típicos y nociones vulgares e insostenibles en lugar de las científicas y demostrables. Pero a la psicología le corresponde ahora el papel de segunda voz acompañante. Como este ensayo ha sobrepasado ya con mucho la extensión que le corresponde, nos vamos a limitar a algunas aplicaciones especialmente importantes de la fundamentación psicológica. Podríamos ver a la perfección la fecundidad de la consideración psicológica

si, partiendo de ella, nos fuera posible abordar los diversos problemas que a la poética plantea la empirie histórico-literaria e intentáramos su posible solución. Si lo intentamos más tarde, no estaremos solos para levantar la carga. Se va a publicar la *Poética* del inolvidable Scherer, trazada a base de sus lecciones, y como enlazó la gramática con la poética y abarcó en forma única la literatura germánica, tan instructiva en lo que respecta a las formas primarias, llevándola hasta el presente, seguramente que recibiremos el estímulo más fuerte de este espíritu rico y enérgico. Sin embargo, otra cosa hubiera sido poder trabajar con él en vida.

1. Nuestra oposición a la poética actual se ha hecho cada vez más clara. Rechazamos todo concepto de lo bello con validez universal, pero encontramos en la naturaleza del hombre un proceso de "formación". Como este proceso actúa en el medio del lenguaje desde el núcleo de la vivencia, se produce en todos los pueblos la manifestación rítmica de los sentimientos, tan necesaria para el alma como la respiración para el cuerpo, representación y transformación libre de lo vivido y actuación personal viva en una acción que conmueve el alma. Esto encuentra ya su medida y su rasgo característico en la creación poética, que en su misma raíz se diferencia en géneros, en que el nexo imaginativo o figurado que así surge procura satisfacción al creador mismo; pero, al mismo tiempo, la satisfacción duradera del oyente o del lector se convierte en meta del poeta y en patrón de su producción. Con esto su trabajo cobra conciencia de su propio fin y desarrolla, lo mismo que cualquier otra actividad finalista, su técnica. Entendemos por *técnica poética* la creación del poeta consciente de su meta y de sus medios y seguro de ellos.

La técnica del poeta consiste en la transformación de lo vivido en un todo que se da únicamente en el representar del oyente o del lector, que engendra ilusión y que, mediante la energía sensible del nexo figurado, produce un contenido afectivo poderoso, significación para el pensamiento y también, con ayuda de otros medios menores, una satisfacción duradera.

Constituye el carácter del artista que su obra no interfiere en el nexo final de la vida real ni es limitado por él. El hombre corriente va por la vida ensartado en un solo gran negocio, satisfacer sus necesidades o procurar la propia dicha. Todos los objetos y personas guardan para él una relación con esta tarea de la vida. El genio se da a los objetos sin consideraciones de utilidad, se entrega a ellos desinteresadamente. Su negocio propio es la captación misma. La cabeza teórica subordina su representar a la realidad y el espíritu práctico la coloca en una relación finalista adecuada. El desinterés, la reflexión más profunda que a esto se debe, para la que todo se convierte en vivencia, y que descansa con una mirada sosegada y meditabunda en los objetos, forman una realidad más ideal, que arrebata la fe y, al mismo tiempo, satisface al corazón y a la cabeza: éstos son los caracteres del poeta.

A esto corresponde el proceso que tiene lugar en el oyente o lector. El nexo imaginativo o figurado que surge en su representar contiene personas y acciones que no guardan ninguna relación de causa o efecto con las de la vida real. De este modo los oyentes son substraídos a la esfera de sus intereses directos. El arte es un juego. En la

satisfacción actual y duradera reside todo el efecto que puede producir. El oyente no debe darse cuenta de que este juego tiene también otros efectos. Pero semejante satisfacción está vinculada a la ilusión, que convierte a la reproducción en vivencia de la realidad. Concordancia de la formación fantástica con las leyes y determinaciones de valor de lo real contenidas en la conexión adquirida de la vida psíquica; he aquí lo que constituye la base de todo arte auténtico. Por esto la técnica moderna, que se afana por ensanchar esta base y restaurarla íntegramente, está plenamente justificada frente a los pintores de pensamientos y a los poetas de ideas. ¿Cómo se produciría, si no, el movimiento del corazón que nos hace vivir los destinos ajenos como propios, lo inventado como real? Por eso el objeto tiene que mover de verdad el corazón y tiene que ser significativo gracias a sus relaciones, captadas por el pensamiento; esto es lo que olvidan demasiado a menudo los artistas de hoy. De estas propiedades fundamentales del goce poético resultan consecuencias importantes. Los procesos señalados jamás provocan, por nuestro lado, acciones externas de la voluntad. Se cuenta de personas que interrumpieron la representación escénica para castigar al traidor o para salvar la inocencia perseguida. Esto presupone, siempre, un error acerca de la relación real entre las personas que representan y los personajes representados por ellas. Por mucho que un suceso escénico nos impresione como real, jamás perdemos la confianza de la ilusión. También es verdad que al revivir lo representado podemos pasar con más rapidez de un estado a otro que en la vida real. En pocas horas seguimos, a través de contrastes sorprendentes, los destinos de una heroína novelesca. En una sola representación dramática un poeta truculento puede juntarnos media docena de muertes. Esto se explica porque ninguno de esos sucesos sobrecoge nuestros sentimientos y pensamientos y nos conmueve tan poderosamente, según las relaciones reales de nuestra existencia, como los sucesos de la vida natural. Ya la compasión por el dolor de muelas de otro es bastante diferente del propio dolor de muela; si a esto se añade la conciencia de la ilusión, el dolor y el placer del espectador por el destino ajeno será más puro pero también más débil.

Al poeta y al público se junta, como tercero en discordia, el crítico. El proceso en él es el mismo que en un lector u oyente ideal. Por lo menos debe serlo. Pues ¿cómo sería posible, si no, que el crítico observara la falla de un carácter? Partiendo de una situación, se provoca un estado de ánimo en el héroe y de este estado una acción volitiva; esto lo lee el crítico en el poema, pero al tratar de reproducirlo se inicia en él una sorda resistencia invencible. Procede de lo hondo de la conexión adquirida de su vida psíquica, que en este punto es superior a la del poeta. Pues si no ¿cómo se da cuenta del defecto de un desenlace? No se produce el reposo conciliador de los sentimientos excitados. Además, desde la conexión adquirida de su vida psíquica actúan ideas sobre las relaciones de los valores y de los fines, sin que tenga conciencia expresa de ello, ideas que son superiores a las del poeta. No la reflexión ulterior, sino esta vivencia fuerte, es lo que hace al crítico, lo mismo que al poeta. Por eso el juicio vigoroso sobre un poeta es algo afín a la facultad creadora. No era Lessing un gran poeta porque era el crítico más grande, sino que la energía de la facultad creadora y la agudeza del entendimiento analizador formaban de consuno al más grande crítico, y el poeta que había en él se

aprovechaba de los recursos de los que el crítico cobraba clara conciencia, y de esta suerte reforzaba, mediante una técnica consciente, su capacidad creadora.

El que sea posible semejante transformación de lo vivido tiene su base en que la realidad ofrece a la facultad creadora la materia, es decir, giros de la vida o caracteres, en los cuales, si bien mezclados todavía con elementos inutilizables, encuentra los medios para tales efectos. Según Goethe y Schelling, hasta el cuerpo humano más perfecto sólo en un momento fugaz es bello, y este momento es el que eterniza el arte plástico. Tampoco lo poéticamente significativo se presenta sino rara vez y de modo fugaz, pero el poeta, al acecho, lo apresa. Lo que para el sentimiento es universalmente válido nunca se encuentra libre de las perturbaciones de lo accidental; la plenitud de la vida se halla como constreñida en el tiempo, en el espacio y en la conexión causal: el poeta tiene que completarla, elevarla y purificarla, con base en su propia vitalidad poderosa.

Pueden servir de corroboración de esta concepción de la poesía dos pasajes de Schiller y de Goethe. Schiller define al poeta: "Llamo poeta al que es capaz de colocar un estado sensitivo en un objeto, de suerte que este objeto me fuerce a trasladarme a aquel estado sensitivo y que, por consiguiente, actúe sobre mí de una manera viva." Si esta definición es demasiado estrecha, porque no incluye al poeta que arranca de la propia subjetividad, Goethe nos dice de una manera más amplia: "Lo que hace a los poetas es el sentimiento vivo de los estados y la capacidad para expresarlos."

2. También el método según el cual se cobra hoy conocimiento de la técnica tendrá que ser cambiado en la poética moderna. Por mucho que la poética actual deba a los dos métodos más antiguos y por muy vivamente que hayamos destacado esta circunstancia en el capítulo primero, es menester que realice el paso decisivo de convertirse en una ciencia moderna; debe conocer los factores actuantes, estudiar su acción bajo circunstancias cambiantes y resolver sus tareas prácticas por medio de este conocimiento causal.

El conocimiento de la técnica se basa en una consideración causal que, no solamente describe la composición de las formaciones poéticas, sino que realmente las explica. De ella deriva los principios universalmente válidos del efecto poético, en número indeterminado, y los expone como reglas o normas. Muestra cómo en esta conexión causal de procesos nace, según leyes de la vida psíquica, en correspondencia con las normas poéticas, una técnica, pero únicamente bajo las condiciones de una determinada época y pueblo, por lo tanto, no posee más que una validez relativa e histórica. Así, la poética fundamenta la historia y desemboca en ésta.

Constituimos un concepto que enlaza la consideración causal de la poética actual al análisis de las formas de la poética antigua. Utilizando en sentido propio una expresión acuñada por Humboldt denominamos *forma poética interna* a la distribución de los cambios que tienen lugar en las vivencias según las leyes expuestas, por lo tanto, reelaboraciones de los elementos, las nuevas relaciones de énfasis, intensidad y amplitud y relaciones totalmente nuevas. Esta forma poética interna es, en cada caso, algo singular. Si enlazamos lo afín en grupos, se destacará aquella forma poética interior que es común a un cierto número de productos poéticos, y surge el problema de explicarlos

partiendo de la comunidad de las condiciones. Por otra parte, la comparación nos proporciona diversas uniformidades elementales, que se conservan de modo constante dentro de un círculo, y de aquí nace la tarea de buscar, a partir de los hechos más simples accesibles, los antecedentes regulares de semejantes uniformidades o también la de observar regularmente fenómenos coetáneos y de investigar la conexión en que se dan.

Los procesos que tienen lugar en el poeta transforman las imágenes en el sentido de una satisfacción duradera y los elementos figurados que así nacen son portadores de efectos poéticos en otros. Hemos expuesto las causas constantes que producen los efectos poéticos bajo el nombre de principios. Éstos pueden transformarse en reglas o normas. Su número es indeterminado, pues toda causa constante de efectos poéticos puede ser expresada con la fórmula de un principio semejante. Al exponer semejantes fórmulas hemos tenido la precaución de señalar su lugar a las que ya habían sido desarrolladas por la estética y, entre ellas, a las históricamente importantes sobre todo.

Si de la unión de estas reglas se pudieran derivar de modo completo metas y medios de los géneros poéticos, entonces surgiría una técnica poética con validez universal. Sin embargo, las diferencias de los tres géneros poéticos se pueden señalar ya, empíricamente, en las diferencias primeras, accesibles a nosotros, que encontramos entre los pueblos primitivos. Las manifestaciones de vida en que aparecen por primera vez la lírica, la épica y el drama son, psicológicamente consideradas, tan complicadas y su interpretación psicológica tan insegura todavía que, por el momento, no se puede esperar una interpretación psicológica de estas diferencias. Sería erróneo pretender derivar estos géneros constructivamente, partiendo de la naturaleza, fines y medios de la poesía, y si muchos estéticos han considerado el drama como una unidad superior de lírica y épica, un repaso a las informaciones que poseemos acerca de los pueblos primitivos nos hace ver en qué grado se equivocan. Tampoco la técnica de cada uno de los géneros poéticos se puede derivar partiendo de su finalidad y sus medios. Cualquiera puede probarlo tratando de determinar la relación recíproca de los principios de la impresión poética, escogiendo y ordenando conforme a ellos las impresiones de tipo más efectivo y buscando la selección más favorable entre todas las posibilidades implicadas por los diversos factores como forma interna, estado anímico, fábula, acción, caracteres, etc. Entonces es cuando se hace valer la indeterminación de los principios, la falta de una delimitación de los mismos, de una mensurabilidad de su jerarquía valorativa y de su ordenamiento seguro según relaciones internas. Por lo tanto, es imposible una técnica de la poesía con validez universal. Esto se confirma con las pocas técnicas de los diversos géneros poéticos que poseemos. Con hondura poética, aunque acaso con una sensibilidad estética un poco exagerada, Otto Ludwig ha tratado de obtener, mediante una abstracción que opera sobre la base de un estudio penetrante de Shakespeare, una técnica del drama de validez universal. Con mayor profundidad que ningún otro conocedor de Shakespeare ha ahondado en sus secretos técnicos. Ha mostrado cuán finamente y de qué modo sólido y consecuente estaba elaborada la técnica del más grande dramaturgo. Por eso podemos considerar su libro como una demostración indirecta e ingeniosa de que

Shakespeare ha creado con conciencia técnica la forma tan extraordinariamente perfecta del drama clásico inglés. Pero Ludwig no encontró la técnica de validez universal que buscaba para uso de los dramaturgos de su tiempo y, especialmente, para el suyo propio. Lo que nos presenta como tal no es más que una imagen ideal, que se pierde en las nubes, de la técnica histórica de Shakespeare, y así el amor por ella tenía que resultar estéril. Gustavo Freytag ha hecho valer de nuevo en su *Técnica del drama* la forma de la acción cerrada que se había perdido con la futilidad dramática. Su libro representa, por la rigurosa consecuencia de su pensamiento fundamental, un verdadero manual de poesía y crítica dramáticas. Desarrolla las reglas del drama partiendo de las exigencias de la forma más efectiva de la acción. A este cuerpo de la acción le incorpora, ulteriormente, el alma trágica. Así ha obtenido una determinada forma, limitada, del drama, en la cual se conduce regularmente una acción unitaria cerrada a través de sus etapas. Dentro de estos límites Freytag ha hecho observaciones interesantes acerca de las cinco partes del drama y de los tres "momentos" dramáticos que se encuentran entre ellas. Pero ya las formas más complicadas de la tragedia shakespeariana es imposible reducirlas al esquema de la acción cerrada trazado por Freytag. Si seguimos la línea que nos lleva de la construcción sencilla y compacta de *Macbeth* a la construcción complicada y en apariencia divergente de *Lear* tropezaremos con una diversidad sorprendente de la forma trágica. *Lear y Hamlet* muestran una riqueza de episodios y de contrastes muy violentos frente a la inspiración trágica fundamental, cosa que en modo alguno se explica suficientemente por el propósito de aclarar la acción principal mediante el contraste. Hasta contienen dos acciones desarrolladas por entero que rompen la conexión y tampoco pueden explicarse por el mero propósito de conseguir un efecto de contraste. Vemos en seguida que estas piezas no necesitan ni permiten, como pinturas de almas, un encadenamiento causal riguroso. Se observa que entre los sucesos no ligados causalmente entre sí transcurre una relación interna de tipo especial. Con la "idea" de Hegel se ha encontrado para ello una comparación tan sólo, además, inadecuada, y no una comprensión real. Ya Herder nos hace observar cómo cada carácter, cada escena aparece con un color tan propio que no podría colocarse en ninguna otra pieza. El alma misteriosa del drama, que se manifiesta en esos hechos, no penetra en la forma cerrada de la acción desde la individualidad del poeta, sino que determina imperialmente la estructura de una forma en la cual puede desplegarse. Por lo tanto, sólo con base en el contenido, históricamente conseguido, del drama se puede hacer inteligible la forma que le corresponde. No es universalmente válida, sino relativa e histórica.

3. *La vivencia es la base de la poesía y la civilización más inferior nos muestra a la poesía aliada con formas primarias poderosas de la vivencia; así, tenemos acciones rituales, regocijos de fiesta, danzas, que desembocan en pantomima, conmemoración de los antepasados; ya aquí encontramos el canto, lo épico y lo dramático separados en su raíz.*

Como las fuertes conmociones del alma que no conducen a acciones volitivas se manifiestan en voces y ademanes, en la unión del canto y del poema encontramos la poesía en los pueblos primitivos vinculada a ritos y fiestas, a la danza y el juego. La

conexión de la poesía con el mito y el culto religioso, con el esplendor de las fiestas y la alegría del juego, con una reunión bella y serena se halla, por lo tanto, fundada psicológicamente, es patente en los comienzos de la civilización y atraviesa luego toda la historia literaria.

La lírica es inseparable del canto en la civilización primitiva. La índole expansiva, abierta, alegre del negro, hace que resuene su alegría y su tristeza en un recitado y las canciones acompañan a sus actividades mecánicas. La historia de la literatura podrá determinar con ayuda del método comparado las diversas etapas en el desarrollo del ritmo, rima y forma de la canción. Los indígenas americanos del este de las Montañas Rocosas poseen una forma de canción en la cual el sentimiento impresionante es expresado en un solo verso y éste es cantado en innumerables repeticiones individualmente y en corro. "Cuando marcho a enfrentarme con el enemigo la tierra tiembla bajo mis pies", o "La cabeza del enemigo ha sido cortada y cae a mis pies". Un tropo poético preferido es la antífrasis, con la que se divierten también los niños; el indio dakota alaba a un valiente con las palabras: "amigo, tú te has dejado vencer por los ojibway". Los danakil y los somalios ofrecen en su gran riqueza de cantos un ritmo determinado con una cadencia imperfecta y con una rima imperfecta.[1]

La canción épica se extiende ya entre los pueblos primitivos desde la fábula animal hasta el cantar épico como elemento de la epopeya heroica. En Senegambia existe una casta hereditaria de cantores, *griots*. Una noticia acerca de la negativa de los hijos del rey de Kaarta a huir porque, de lo contrario, los cantores les llenarían de vergüenza, nos muestra que su canción épica es afín también por el contenido a la de los rapsodas griegos. Y en la corte del rey de Dahomey, lo mismo que en Sulimana, estos rapsodas tienen también como oficio el de conservar en la memoria las historias del pasado. Los indígenas del este de las Montañas Rocosas conservan en la leyenda épica el recuerdo de sus antepasados, pero también trazan relatos épicos inventados que se pueden comparar a nuestros romances y baladas. En uno de estos relatos el alma de un guerrero abandona el campo de batalla para ver con qué profundidad se lamenta su muerte o una mujer querida vuelve del más allá para contemplar los funerales por su temprana muerte.[2]

Los pueblos primitivos muestran también en el campo del drama gérmenes que concuerdan por completo con nuestras noticias e inferencias acerca del origen y desarrollo del arte dramático en los pueblos de mayor nivel cultural. La alegría y la tristeza, el amor y la cólera, el apasionamiento grande, la religión misma y su gravedad solemne se manifiestan en los pueblos primitivos no sólo con voces y cánticos, sino también en ademanes, movimientos rítmicos y danzas. Así "representan" las aproximaciones del amor y los encuentros en la batalla. La danza desemboca en pantomima. Y los indios, principalmente, aumentan el efecto valiéndose de máscaras. Las acciones religiosas y políticas de los indios se acompañan de tales pantomimas. Si va a haber negociaciones entre dos tribus indias, los embajadores de una de ellas se acercan danzando solemnemente; entregan las pipas o el signo de paz y los de la otra tribu corresponden. Si se va a celebrar el nacimiento de un infante o lamentar la muerte de un amigo se celebran también danzas pantomímicas, que reflejan los sentimientos del

momento. Tales pantomimas representan una parte principal en el culto de los indios. Se desarrollan con máscaras y disfraces y estas celebraciones se repiten anualmente. Los iroqueses conocen todavía veintiuna de tales danzas pantomímicas. Un oso sale de su cueva y, después que ha sido cazado, tiene que volver por tres veces a la misma. Se prefieren las máscaras animales, con su gran efecto espantoso o cómico, y son la expresión primitiva de esa mezcla de lo terrorífico o grotesco con lo feo, que más tarde veremos funcionar como una de las recetas poéticas más eficaces. En esta etapa de la civilización no se da nunca un límite entre la danza y la representación mímica. Hasta me atrevería a decir que la danza se convierte poco a poco en forma artística de la pantomima dramática como el metro y la rima lo son para el lenguaje poético. Entre los negros de Akra aparece ya el personaje cómico cuyos "golpes" se representan mímicamente.[3]

4. En lo que sigue vamos a explicar la técnica de formaciones poéticas mayores, épicas o dramáticas.

Toda obra viva de cierta amplitud tiene su materia en algo vivido, real, y expresa en última instancia lo vivido, transformado y generalizado sentimentalmente. Por eso no hay que buscar en la poesía ninguna idea.

Goethe observa sobre sus *Afinidades electivas* que no contienen nada que no haya sido vivido y tampoco nada tal como ha sido vivido. Conservamos parecidas manifestaciones de él acerca de otras obras. Ha sido mérito de la historia literaria contemporánea el buscar por doquier las bases temáticas. Las encontró unas veces en la experiencia personal, otras en relatos del pasado o del presente, algunas veces en la elaboración poética, como ocurre sobre todo en los cuentos. Unas veces un tema simple y otras una combinación de varios. Siempre se mostró la realidad como el núcleo blando y firme de toda obra poética.

Del hecho de que toda obra poética contiene siempre más de lo que puede expresarse en una proposición general y gracias a esta superabundancia resulta su fuerza impresionante. Todo intento de buscar la idea de un poema de Goethe se halla en contradicción con las manifestaciones expresas del mismo. "Los alemanes con sus ideas, que meten por todas partes, se hacen la vida más difícil de lo debido. Tened el valor de abandonaros a las impresiones, entregaros al goce, dejaros conmover, elevar, instruir, dejaros inflamar por algo grande, pero no penséis siempre que todo es vanidad si no hay dentro cualquier pensamiento abstracto o ideal." "Si la fantasía no diera origen a cosas que para el entendimiento serán siempre problemáticas no habría mucho en la fantasía." "Cuanto más inconmensurable y más incomprensible para el entendimiento una producción poética tanto mejor." Se complace en esta incomprensibilidad de sus obras máximas y observa con justeza cómo en las más importantes de ellas se han fundido estados diferentes de su vida e ideas cambiantes sobre ella, y así ha crecido todavía su imposibilidad de ser abarcadas por el entendimiento. Ya por estas razones es el *Meister* "una de las producciones más incalculables"; "para juzgarla hasta a él mismo le falta la medida". Y del *Fausto* dice expresamente que es del todo inconmensurable y encuentra vanos todos los intentos de hacerlo razonable. Con referencia al *Wilhelm Meister* nos

dice en qué sentido lo vivido se eleva en el poema, sin embargo, a una significación universalmente válida. "Los comienzos surgieron de un oscuro sentimiento en torno a la gran verdad de que el hombre quisiera ensayar algo para lo que la naturaleza le ha negado disposición. Y, sin embargo, es posible que todos estos pasos falsos conduzcan a un bien inapreciable: una presunción que en *Wilhelm Meister* se va desarrollando, aclarando y corroborando, y que acaba por expresarse en las claras palabras: me recuerdas a Saúl, el hijo Kis, que partió a buscar la pollina de su padre y encontró un reino."

Por eso hay que oponerse a la interpretación de las obras poéticas que predomina todavía bajo la influencia de la estética de Hegel. Voy a escoger un ejemplo. Constantemente se ha hecho el intento de aclarar la idea del *Hamlet*. Pero sólo se puede describir, aproximándose al poeta, la realidad inconmensurable que elevó a significación universal en su drama. Como había formado en sí un fuerte y fino sentimiento moral en conexión con la religiosidad protestante de sus días, chocó en diversas ocasiones con las circunstancias morales equívocas entre las que andaba luchando. Así surgió en él, junto a la alegría de una gran naturaleza por la pasión heroica, por la dicha y el esplendor de este mundo, un sentimiento muy profundo de su carácter quebradizo y de sus sombras morales. El drama inglés que le precede ha producido su efecto apelando a los contrastes más fuertes y a medios muy efectistas, mediante aventuras sangrientas y situaciones cómicas, mediante un poder vital sensual y la muerte trágica. La energía del sentimiento moral de Shakespeare puso en ese teatro la conexión interna entre carácter, pasión, culpa trágica y caída, así como el acoplamiento de acciones afines, y creó de este modo la técnica de la tragedia inglesa clásica. Pero la misma fuerza de sus sentimientos morales tuvo como consecuencia temprana experiencias y juicios sobre el carácter del mundo que encontramos en sus sonetos. Cuando conoció la leyenda de Hamlet encontró en ella el símbolo más terrible de la fragilidad moral del mundo. Un alma moral y tierna "tiene" que encontrar culpable a la propia madre y hasta despreciarla, y vengar al padre en su esposo el rey. A esto mezcló cuadros de la corrupción cortesana que él conocía tan bien. Como el problema de la locura le interesó siempre, pudo entretejer en la fábula otro símbolo de la fragilidad humana; hizo ver en la figura de Ofelia el parentesco espantoso entre la fuerza de los sentidos de un alma pura de doncella y las imágenes que en la locura se ciernen sobre ella. La acción que en juego y contrajuego traza sobre esta base permite una interpretación diversa. Pero, por lo menos, vemos con claridad cómo en la vivencia del poeta y en los símbolos conmovedores de la misma se alberga un núclo del drama que no puede expresarse en ninguna proposición. En el alma de los conmovidos espectadores todo confluye en una unidad de las más profundas experiencias de la vida, pero únicamente sentida y figurada, y esto es precisamente lo que la poesía les quiere decir.

En la relación de la plasmación con la materia se muestran los límites de la imaginación poética. La filología ha señalado en detalle la dependencia en que se halla la poesía épica con respecto al mito y a la leyenda durante la época heroica de los pueblos. Pero también con respecto a la tragedia podemos decir:

Toda tragedia viva surge cuando a la creación poética se le enfrenta un hecho externo, una noticia, un relato, etc., como implacable realidad. La imaginación trata entonces de dar unidad, interioridad y significado a esa realidad. En la medida en que la aspereza de lo real se muestra como indómita presta a la acción y a los personajes un género especial de ilusión y de fuerza eficaz.

5. La transformación de la materia en obra poética tiene que contar con el medio dentro del cual aparece el nexo imaginativo. Se encuentra condicionada por éste. Pero en este punto es decisivo que no hay que ver este medio únicamente en la expresión verbal, en la secuencia de las palabras.

El medio en que aparece el nexo figurado es, según sus primeros "momentos", la secuencia de las palabras en el tiempo. La conformación poética de este medio para el sentimiento se lleva a cabo con el ordenamiento de las cualidades sonoras, con el ritmo y los periodos. Como la energía del sentimiento condiciona las relaciones métricas, la métrica comparada tendrá que partir, no de las relaciones entre duraciones, sino de aquéllas entre la energía del proceso anímico provocado por el sentimiento, las resistencias que tiene que vencer, el movimiento ascendente y descendente, etc. El otro "momento" del medio en el que se desenvuelve el nexo figurado y en el que se da como totalidad es la conexión de los procesos, hecha posible por el recuerdo, en la fantasía del oyente o del lector.

Ya encontramos principios del efecto poético en el sonido aislado, en las relaciones sonoras, en el ritmo cambiante, y en las relaciones de estas propiedades sensibles de la secuencia verbal con el juego de los estados anímicos. En este punto detectamos el primer "momento" del medio por el cual imágenes poéticas que son todavía patrimonio interno del poeta se hacen visibles también para el lector o el oyente. La interpretación psicológica de este "momento" depende del estudio empírico comparado de tales medios de expresión poética. Aristóteles no vio todavía el vínculo entre el objeto de la poesía y su forma métrica. Para él los dos αἰτίαι φυσιχαῖ del arte poética son, a la vez, el impulso imitativo y el sentido, también innato, por el compás y la armonía (incluye también el sentido por la forma métrica).[4] La razón de esto se halla en su principio unilateral de la imitación. Nuestra fundamentación psicológica ha mostrado la conexión. El aspecto afectivo de las acciones y los caracteres se destaca también en el medio expresivo verbal pero potenciado en virtud de la imaginación. Existe una relación original entre los movimientos afectivos, las tensiones de la voluntad, el desarrollo más rápido o lento de las representaciones y el sonido, su intensidad, su altura, su sucesión rápida o solemne, sus altibajos. La intensidad y la índole de los sentimientos, la energía de la tensión volitiva, la fluencia fácil y hasta precipitada de las representaciones en un estado de ánimo exaltado, su retardo en la pena, se hallan en relaciones firmes, fisiológicamente condicionadas, con la altura, intensidad y velocidad de los sonidos. Se experimentan en la declamación. Tenemos que suponer que en las épocas primitivas el habla se acercaba más al recitado cuando el contenido sentimental era fuerte. De aquí recogió la música los esquemas de las melodías, como se deja ver claramente por la diversidad nacional de las mismas. También se encuentra aquí el origen del metro, que en un principio se halla

unido con la declamación o el canto lo mismo que con la danza. Resulta, pues, que no son las relaciones de tiempo las que tienen que considerarse como hechos métricos primarios, sino las relaciones de energía, resistencia, movimiento ascendente y descendente, etc. Pero el intento de buscar principios de la forma métrica es inocuo, mientras nos falte, junto a un conocimiento más preciso del lenguaje de los pueblos primitivos, el de sus formas métricas. Distinguimos con dificultad los efectos métricos de la repetición de palabras, el estribillo, la simple enumeración de sílabas, etcétera.[5]

El otro "momento" del medio en el cual se hace respetable la imagen como totalidad lo encontramos en la conexión establecida por la memoria. La acción, el carácter se dan como totalidad efectiva fuera del poeta, no en las palabras sonoras de las que una desplaza a la otra, sino en aquello que por medio de ellas se establece en el oyente. En este medio se expresa el curso de la vida psíquica de la manera más adecuada. La acción, el proceso anímico constituye el objeto que corresponde a la poesía. Por eso mismo la simultaneidad de la imagen tiene que ser establecida mediante una sucesión en la cual los diversos elementos de la imagen se conservan, recuerdan, se relacionan recíprocamente y se ensamblan. Como por la naturaleza de la impresión estética cada momento debe procurar satisfacción por sí, mientras que una descripón larga con elementos inacabados fatiga, es menester echar mano del artificio de establecer el nexo figurado mediante acciones que ya en cada uno de sus miembros ocupen satisfactoriamente a la curiosidad. Así, pues, habrá que desarrollar la ley de Lessing por lo que se refiere a su formulación y fundamento. Aunque las palabras se suceden en el tiempo, no por esto resulta que el nexo figurado que se produce en el alma tenga que limitarse a lo sucesivo.

A la sucesión de palabras corresponde del modo mejor la acción, cuyos diversos miembros procuran cada uno por sí una satisfacción, mientras que, por otra parte, contribuyen en algo a la construcción del conjunto en el alma. Por eso la representación de lo simultáneo puede ser objeto de la poesía sólo en el caso en que es producida mediante acciones (carácter) o si, en virtud de un artificio, puede verterse en la forma de una acción (objeto exterior, belleza corporal).

6. Vamos a explicar ahora el modo según el cual la creación poética produce obras bajo las condiciones de su medio, y en este punto tropezamos con una doble dirección que se debe a la naturaleza de la vivencia.

Así como en la ciencia el método inductivo y el deductivo divergen y cooperan, sin embargo, diversamente, así también tenemos en la vivencia dos especies de procesos imaginativos: el estado subjetivo encarna en el símbolo de un proceso exterior, la realidad exterior se interioriza. En su virtud distinguimos poetas subjetivos y objetivos.

He desarrollado esta relación fundamental de la fantasía en un ensayo acerca de la imaginación del poeta[6] y he tratado de fundamentarla siguiendo la historia literaria. Ya Schiller fijaba dos actitudes fundamentales de la fantasía, la ingenua y la sentimental. No señalaba con esto épocas de la literatura sino complexiones diferentes de los poemas. Yo traté de señalar en el material histórico-literario esta diferencia elemental que se da en el proceder de la fantasía, ya que la señalada por Schiller es algo más complicada e

históricamente condicionada. La investigación presente corrobora psicológicamente la diferencia encontrada mediante los métodos literarios.

Toda investigación completa aúna métodos inductivos y deductivos. Del mismo modo, toda obra poética de dimensiones tiene que abarcar también ambas direcciones en el proceder de la fantasía. En poetas como Shakespeare y Dickens predomina, sin embargo, la animación poética de las imágenes que les ofrece el mundo exterior. Parece como si Shakespeare viera con sus ojos todos los tipos humanos del mundo. Vive con su Montaigne en el análisis de los caracteres y de las pasiones humanas. En sus grandes dramas nos ofrece como "preparados" de las pasiones fundamentales. Parece así haberse entregado por completo a la realidad que se le enfrenta. Si esto lo podemos concluir únicamente de sus obras, ya Dickens nos permite una visión directa. Vivía en un mismo mundo con Carlyle y Stuart Mill. Quería a Carlyle. Pero nada había en él de la penetrante cavilación de este último sobre las cuestiones últimas de la vida. Lo que llenaba su vida era la visión de la sociedad en torno, con odio y amor, observación incansable de la naturaleza humana, con esa mirada penetrante que presta la fe en la humanidad, y el desarollo de todos los artificios imaginables de la novela moderna que le constituyen en el verdadero creador de esta forma artística. Por el contrario, el *Fausto* de Goethe está compuesto por momentos de la vida del poeta. Así procede por lo general. Encuentra para una vivencia interna una anécdota de interés general. De un golpe, por una inspiración, se produce una fusión y comienza un proceso lento de metamorfosis e integración sobre el símbolo encontrado. Durante años lleva en el recipiente de un relato encontrado o inventado sus dolores y alegrías, los conflictos de su corazón, las conmociones más profundas de su alma. A veces durante la mitad de su vida. "Tampoco el *Fausto* constituye excepción alguna en lo que respecta a la característica, pues no es más que el punto culminante de este arte. En las líneas más rápidas de Goethe, en sus poesías líricas aparece su asombrosa facultad de plantar los estados de ánimo como imágenes sobre su trasfondo real, de expresarlos de la manera más tierna y de hacerlos visibles en tropos. Representa lo que le agita en el gran tropo de una acción, que permite expresar la vivencia íntima con la más bella vestidura. Realiza todo esto con limpieza y pureza, como la naturaleza misma; nadie ha sido más verdadero que él. Así Goethe, considerado en sus autorrepresentaciones, constituye el ideal encarnado de su época y el *Fausto* es el tropo enorme en el que se nos hace patente toda su vida." Así como yo he tratado con estas frases del ensayo citado de exponer la técnica poética de Goethe, podrían explicarse también de un modo palpable, apelando a este modo de proceder de la fantasía, los dos grandes poetas pasionales, Rousseau y Byron. En su primera época también Schiller ha extraído la vida interior de sus héroes de sus propios estados personales.

7. La transformación de la materia tiene lugar a partir de los sentimientos, pero éstos son muy compuestos. Designamos como tónica (*Stimmung*[*]) un agregado de sentimientos cuyas partes componentes no son violentas ni fuertes, pero que poseen duración y una gran fuerza expansiva. Combinaciones sentimentales de este tipo son adecuadas por sus propiedades para la creación poética y para la impresión poética. Las

denominamos tónicas poéticas. La tónica que opera en la producción de una obra es producida también por la captación de la misma.

Tónicas poéticas, agregados afectivos que no actúan con violencia, pero que duran y se comunican a todos los procesos, operan los cambios de las imágenes según las leyes señaladas. La diversidad de tales agregados es ilimitada. Pero la continuidad histórica en la técnica poética tiene como consecuencia que en los puntos preferentes de esta diversidad, especialmente favorables para la creación y el goce poético, se conserven y desarrollen tónicas poéticas que se transmiten a través de las obras. Se nos ofrecen como las categorías estéticas de lo bello-ideal, de lo sublime, de lo trágico, en lo que se puede mezclar también lo feo, y, por otra parte, de lo conmovedor, lo cómico y lo gracioso.

La psicología y la historia literaria tendrán que resolver en común la tarea de investigar la composición de estas tónicas o humores poéticos, sus relaciones recíprocas y, especialmente, su acción sobre la materia según las leyes señaladas. En este trabajo prosaico tropezarán con la dialéctica de Hegel, Solger, Weisse, etc., que, como es natural, encontró en estos hechos elásticos la materia más generosa. Si la categoría de lo bello señala ese estado en el cual el objeto, en completa adecuación con el alma captadora y sin perturbación ni desagrado alguno, colma por completo el alma y la satisface, tenemos que, por una parte, se le juntan agregados afectivos que reciben su impronta de la grandeza del objeto mientras que, por otra, en estados de ánimo de otro género, el sujeto se siente por encima del objeto. En ambas mitades de la línea cuyo centro constituye lo bello-ideal se produce una mezcla de desagrado, y un agrado especial mediante su cancelación. En un caso, el sentimiento tiene que superar algo excesivo en la significación del objeto, en el otro, algo mezquino.

La tónica en la cual aparece un objeto como sublime contiene, como lo ha demostrado Burke en forma convincente, algo de temor, espanto, asombro. Por eso va siempre mezclada con una impresión desagradable. Pero al elevar la vida del alma hasta la grandeza, consista en la inmensidad espacial o en la potencia física o en el poder de la voluntad y del espíritu, se produce una fuerte animación duradera y aparece ese sentimiento agradable tan peculiar que designamos como exaltación. En lo trágico la composición de los sentimientos es todavía mayor, pues la desgracia del héroe añade antagónicamente al temor, provocado por su carácter heroico y también por el destino, la compasión. “El gran destino gigante que exalta a los hombres cuando los tritura.” Así se produce una potenciación de aquella impresión que produce lo sublime. Lo trágico ocupa un lugar preferente. Pues une a una acción impresionante un desenlace puro y expresa así el carácter de lo real (y por eso se ha querido encontrar en él una ley del mundo real) y satisface de este modo al entendimiento. En lo trágico puede presentarse como otro componente el sentimiento desagradable designado por la categoría estética de lo feo. La cuestión de si lo feo puede ser objeto del arte ha surgido por un modo desdichado de expresión abstracta. Porque la propiedad de lo feo constituye siempre un elemento subordinado del objeto estético plantado por la poesía; siempre opera estéticamente de un modo indirecto y el desagrado que supone debe ser contrapesado en el agregado de

sentimientos y conducido a satisfacción en la sucesión de los mismos. Existen, por lo tanto, determinados puntos estéticos en los que debe presentarse lo feo. Un punto semejante lo tenemos en la unión de lo sublime, como algo terrible, con lo feo. Así, las pinturas y máscaras de los salvajes aumentan con su fealdad la impresión de lo terrible. El mismo aumento del espanto es provocado por la descripción que nos hace Dante del Cancerbero o del juez Minos y también produce el mismo efecto la figura de Ricardo III. Víctor Hugo y los románticos franceses han hecho un uso excesivo de esta fuerte receta y Dickens se sirve de la misma para sus tipos más odiosos. La sublimidad de lo malo es lo demoniaco. También lo malo terrible es, en último término, sublime. Es sublime cuando Adah, la mujer de Caín, dice de Lucifer: "En su mirada hay un poder que prende mi ojo inquieto al suyo." El hombre para cuya voluntad no hay límites se asemeja a una fuerza de la naturaleza. Provoca el espanto en torno suyo. Se halla solo en la sociedad, como el animal de presa. A esta mezcla de lo sublime, lo trágico y la maldad se puede asociar todavía lo feo. Topamos con los límites de la impresión estética.

Nos figurábamos lo bello como el centro de una línea de tónicas poéticas. Uno de los dos lados de la línea lo constituyen tónicas en las que el sentimiento tiene que superar algo de poca monta en el objeto. A lo conmovedor le falta ya lo triunfal de la belleza y por eso se le mezcla un suave desagrado del tipo indicado. Lo cómico nace y se goza en una tónica poética que reposa en el mismo lado de la línea. Es cierto que la risa es provocada por representaciones extraordinariamente diversas o por relaciones entre las mismas. La risa que provoca lo absurdo, lo irremediablemente calamitoso o lo despreciable tiene de común con la risa provocada por las asociaciones ingeniosas de pensamientos un rasgo fundamental difícilmente captable dentro del proceso psíquico y de la conexión, desconocida para nosotros, que marcha desde este proceso psíquico hasta la consecuente explosión repentina. En cada uno de estos casos un contraste provoca una conmoción psíquica que se descarga en el campo de la respiración, en el cual se manifiestan también otros estados de ánimo con suspiros, sollozos, jadeos coléricos. Pero la tónica poética en que se produce y se goza lo cómico como situación, proceso o carácter, descansa en un género especial de contraste regocijante. Lo mediocre, bajo o grotesco se hace valer de algún modo frente a lo ideal, lo digno o tan sólo exteriormente decoroso. El lugar preferente de esta tónica poética se debe a que sólo mediante ella, desde el punto de vista de un realismo menesteroso de realidad, se resuelven en un estado de ánimo estético las discrepancias entre lo exterior y lo interior, las pretensiones y los valores, el ideal y las realidades mediante un procedimiento indirecto. Encontramos de nuevo en este punto un lugar en el que el ingrediente de lo feo opera estéticamente y hasta se puede tomar una dosis de indecencia en la receta. El Katzenberger de Juan Pablo y muchas figuras de Dickens nos testimonian de lo primero y situaciones ofrecidas por Sterne y Swift de lo segundo. Avanzamos por la línea de lo insignificante al considerar esas técnicas en las que se ofrecen o gozan lo gracioso, lo ingenuo, lo trivial.

Las tónicas poéticas mantienen con las leyes indicadas de la transformación de la materia relaciones que permiten una consideración causal fecunda. La tónica idealista

opera eliminaciones, la sublime exaltaciones y lo gracioso lo gozamos menguándolo todavía: se nos abre un ancho campo de investigación estético-psicológica.

8. Así como en un cuerpo natural separamos la densidad, el peso, el calor, e investigamos estas propiedades generales de todos los cuerpos aisladamente, así como separamos y estudiamos las funciones del metabolismo animal, de la sensación y del movimiento volitivo en la fisiología de los cuerpos animales, también distinguimos en las obras poéticas la materia, la tónica poética, el motivo, la fábula, el carácter, la acción y los medios expresivos. Tendrá que ser estudiada la relación causal dentro de cada uno de estos "momentos" de una creación; sólo por este camino será posible una explicación causal de estas criaturas de la imaginación. Vamos a ocuparnos del motivo.

Mediante el proceso poético se capta en la materia de la realidad una relación vital en su significación; lo que así nace es un impulso que opera la transformación en lo que conmueve poéticamente. La relación vital, así captada, sentida, generalizada y convertida de este modo en fuerza actuante de este género, la denominamos motivo. *En una composición poética considerable operan toda una serie de motivos. Pero un motivo dominante deberá poseer la fuerza necesaria para instaurar la unidad de todo el poema. El número de motivos posible es limitado y una tarea de la historia comparada de la literatura consiste en mostrar el desarollo de los diversos motivos*.

La transformación de una materia —o tema— bajo la acción de las tónicas poéticas, que aquélla puede provocar en formas múltiples y antagónicas, depende, además, del hecho de que las relaciones vitales contenidas en la materia sean apresadas según su significación, es decir, en sus valores universales para la vida afectiva humana. En la medida en que una relación vital es captada en su significación y, en consecuencia, su representación cobra la fuerza para operar una transformación poética, la denominamos motivo. Lo mismo Goethe que Schiller se sirven de este concepto y Goethe en sus máximas nos ofrece una determinación conceptual, por lo menos para el estrecho campo de la poesía trágica. Coincide con lo que acabamos de decir. "La tarea y la obra del poeta trágico no consiste en otra cosa que en señalar en el pasado un fenómeno psíquico-moral, representado en un experimento captable" (*Sprüche in Prosa*, ed. Löper, 772). "Lo que se denomina motivo son propiamente fenómenos del espíritu humano que se han repetido y se repetirán y que el poeta no hace sino señalar como históricos" (773). Un motivo semejante lo tenemos en la fuerza atrayente del agua, especialmente de la masa oscura del agua en la noche: Undine es su encarnación.

Los motivos se dan en la realidad en número limitado. Ya lo destacó Gozzi; habría sostenido que no existen más que 36 motivos (dominantes) para un drama y esta cuestión constituía uno de los temas favoritos de Goethe en la conversación: se ha ocupado de ello con Eckermann, Schiller y el canciller Müller. Esta limitada articulación de los motivos puede determinarse únicamente asociando un método histórico-literario comparado con el análisis psicológico, y un método semejante podría abarcar también la historia evolutiva de esos motivos.

En una obra poética de consideración se traba una diversidad de motivos semejantes, pero tiene que dominar uno de ellos. Destacando y manejando conscientemente los

motivos se alumbra el fondo oscuro de la vivencia cuya significación se hace transparente de este modo, por lo menos parcialmente. Voy a explicar esta importante circunstancia sirviéndome del *Fausto*. Goethe vivía, como todos sus compañeros, en la fe rousseauniana por la autonomía de la persona en la totalidad de sus fuerzas anímicas. Así encontró en sí mismo, como vivencia, el afán del individuo por un desarrollo ilimitado en el conocimiento, en el goce y en la acción. Este afán era sostenido por la fe estimulante de que el hombre es bien consciente en su ímpetu oscuro del camino recto. Como este estado había nacido de la situación de la época poseía una fuerza incitante extraordinaria y algo de validez universal. Goethe encontró el símbolo para él en la leyenda del Fausto: un recipiente que puede acoger toda el ansia y el ímpetu, todos los dolores y alegrías de aquellos días. Este contenido claro y oscuro, general y particular, se fue desplegando con la vida misma de Goethe, pues que la vida constituía su objeto. El poeta experimentó sucesivamente el ímpetu desatado de los días juveniles lo mismo que los riesgos que llevaba consigo; luego, en Weimar, la depuración del corazón mediante la contemplación y la posesión del mundo en la intuición: aquella *cognitio intuitiva* y aquel *amor dei intellectualis* de Spinoza sobre la base de la resignación, que en el poeta se convertían en contemplación artística. De la educación estética surgió en él la fuerza para una actividad pura enfocada al todo. Su ideal del despliegue humano, que comparte con Schiller, sacado de las experiencias más profundas del propio corazón, fue el que determinó la marcha del poema del *Fausto*. Pero en la leyenda del Fausto se contienen diversos motivos y, además, otros que le añadió Goethe. De este modo la significación de la vivencia recibe, por decirlo así, su articulación. Pero volvemos a percatarnos de que un gran poema es en su núcleo irracional e inconmensurable, como la vida misma que pretende representar. Y esto ha dicho Goethe del *Fausto* expresamente.

9. Al cooperar todos los momentos genéticos se produce, en transformaciones constantes, un armazón del poema que ya está, como si dijéramos, ante los ojos del poeta antes de que empiece a desarrollarlo en detalle. La *Poética* de Aristóteles la designa como μῦΘοσ,[7] y la poética alemana ha escogido el término *fábula (Fabel)*, siguiendo a los romanos. En ella los caracteres y las acciones se hallan entrelazados. Porque el personaje y su acción o pasión, el héroe y sus obras no son más que dos aspectos de la misma realidad. Sin la figura del asesino el asesinato es una abstracción. Ahora bien, la imaginación vive sólo en imágenes.

La fábula, la trama fundamental acabada de un poema de consideración se halla ante los ojos del poeta épico o dramático antes de que empiece su desarrollo. Por lo general suele ser trazada por él. La historia literaria posee un material suficiente para fijar esta etapa de la creación que corresponde a la fábula y desenvolver mediante el método comparado sus propiedades fundamentales y sus formas principales.

Como ocurre en la naturaleza, en la creación poética sólo pocos de los gérmenes llegan a madurez. Por eso conserva la historia literaria un número considerable de bocetos dramáticos que no llegaron a desarrollarse. Es más instructiva todavía la comparación de los dramas desarrollados con sus bocetos. Esto nos permite curiosear en los talleres de Schiller, Lessign, Goethe, Kleist, Otto Ludwig y sorprender algunos de sus

secretos. Schiller ha hecho preceder a algunos bocetos de una representación de la situación histórica y social. Otros poetas se apresuran en esa representación de la fábula hacia las escenas culminantes, que contienen el núcleo del efecto dramático.

El poeta épico no requiere una dirección tan rigurosa de la acción como el dramático. Por eso la fábula de la acción que despunta en su cabeza no reclama tan necesariamente su trazado. Parece que Walter Scott solía escribir sus fábulas, según se desprende del siguiente pasaje a la introducción a *The Fortunes of Nigel*: "Capitán: Por lo menos debía Ud. tomarse tiempo para ordenar sus relatos. Autor: He aquí un punto duro para mí, hijo mío. Créalo Ud., no he sido tan insensato como para olvidar el cuidado conveniente. He sopesado repetidas veces mi futura obra, la he dividido en volúmenes y capítulos y me he esforzado en componer una historia que se desarrollara gradualmente y de modo decisivo, que mantuviera la tensión y excitara la curiosidad y que terminara, por fin, en una catástrofe impresionante. Pero creo que un espíritu maligno se posa sobre mi pluma cuando comienzo a escribir y la lleva por donde no quiero. Los caracteres van engrosando, los sucesos aumentan, la historia se estanca mientras que el asunto se hincha; mi casa bien ordenada se convierte en un gótico retorcido y la obra está acabada antes de haber alcanzado yo el fin que me había propuesto." Balzac no sólo escribía un "escenario", sino que lo hacía imprimir en delgadas columnas sobre anchas galeras. De las amplificaciones de este escenario se formaba, por lo menos en una media docena de impresiones, su novela (Gautier, p. 3). Spielhagen cuenta lo siguiente en su *Técnica de la novela* (p. 26), tan rica en ideas técnicas como pueden serlo las comunicaciones de un poeta. Antes del desarrollo compone una lista de personajes, en la medida en que los conoce ya, caracterizándolos, y también bosqueja el plan. El esquema detallado es interrumpido pronto por el deseo irresistible de ponerse a la obra. Durante el desarrollo, la fábula del relato épico experimenta con más frecuencia cambios que la del drama, pues sus miembros no se hallan todavía tan firmemente trabados.

Como la fábula se compone de caracteres y de acciones o sucesos, tenemos dos formas fundamentales de su estructura. Establecemos la proposición:

O bien esa estructura posee el centro del efecto estético y, *por lo tanto, de su trama en un proceso o suceso que ocurre dentro del alma del héroe o en la acción, que se distribuye en juego y contrajuego. Tanto en el drama como en la novela los pueblos latinos han desarrollado especialmente la segunda forma. La primera predomina sobre todo entre los germánicos*.

Ya entre los griegos domina la acción que marcha en juego y contrajuego. Se ha desarrollado hasta el término de un equilibrio peculiar de dicho y réplica en la forma semimusical del drama. Los españoles han mostrado una agudeza sorprendente para enlazar situaciones plásticamente poderosas en una acción apasionante, que sorprende en su vaivén con golpes de teatro siempre nuevos. Uno de los ejemplos más brillantes lo tenemos en el *Tejedor de Segovia*, de Juan Ruiz de Alarcón. Por el contrario, sus personajes no son muchas veces más que máscaras. La tragedia clásica francesa no ha hecho sino simplificar la técnica española y la comedia francesa, a partir de Molière, ha llevado esta forma a su máxima perfección: como la expresión más poética del espíritu

francés en general. También la novela francesa se construye por lo general, a partir de una crisis. Tampoco las *Afinidades electivas* son un cuento, sino una novela de esta estructura. El drama y la novela de alemanes e ingleses han desarrollado una forma que emplea diversamente el artificio del juego y el contrajuego de la acción, pero que convierte el suceso interior que tiene lugar en el héroe en el centro del efecto poético. Esto es lo que proporciona a los héroes de Shakespeare la enorme superioridad sobre las personas que le rodean, pues no consulta más que consigo mismo, lucha con su conciencia y se siente en su responsabilidad y en su ser propio y se expresa en monólogo. La misma forma fundamental de la fábula se desarrolló en la novela moderna. El corazón inexperto que penetra en el mundo, el espíritu optimista, que desconoce todavía las simas de la naturaleza humana y se encamina con alegre prisa hacia el futuro; y frente a él, el mundo —¿quién pretenderá que yo lo caracterice? Sobre este antagonismo se levanta la epopeya de nuestra época individualista. Esta es nuestra *Ilíada* y nuestra *Odisea*. Es lo que siempre ocurre cuando penetra en el mundo un nuevo aliento joven. Es lo que volvemos a encontrar, como nuestra juventud perdida, en el *Guillermo Meister* o en el *Copperfield*. Ya el *Roderich Random* de Smollet es la historia del desenvolvimiento de un muchacho que tiene que abrirse su propio camino a través de la vida. Dickens prestó a la novela la forma más perfecta alcanzada hasta ahora. Sus trabajos técnicamente mejores han introducido en el desarrollo de un héroe el juego y el contrajuego, la tensión y la crisis. Juntan así los recursos de ambos procedimientos.

10. Todos los demás procesos que ocurren en el poeta no son sino transformaciones de la experiencia a partir de las bases indicadas y según las leyes señaladas. Destacan imágenes llenas de fuerza sentimental y con un significado universal. Pero al tratar de imprimirlas en la fantasía del oyente o lector tienen que poner en vivo juego su imaginación. Por eso la conexión del poema en caracteres, acción y expresión tiene que ser adecuada a la fantasía animada por el sentimiento. El tiempo, el espacio y la conexión causal tienen que ser tratados de tal suerte que las figuras se levanten y muevan en la fantasía con la mayor ligereza. Las palabras y frases de una creación poética se parecen a los colores del viejo Rembrandt: sólo la colaboración de la imaginación del oyente o del lector saca de ellos las figuras. El contenido de una creación surge de la transformación que sufren en un mundo poético los elementos, afectivamente tan pobres, de la vida y sus inflexibles relaciones mecánicas según espacio, tiempo y causalidad. Este mundo poético se compone, en lo posible, por lo tanto, de puros elementos afectivamente eficaces. El tiempo que los separa y los junta no es medido por relojes sino por lo que ocurre. Tenemos en esto un empleo libre, propio de la poesía, de las determinaciones temporales según el curso de los estados internos. Y por eso la unidad francesa de tiempo corresponde a un mundo prosaico, medido por horas de reloj, pero no al mundo de los sentimientos: es prosa matemática. Este ritmo temporal de la fantasía es reforzado artificiosamente porque se prescinde, deliberadamente, de determinaciones temporales expresas y exteriores. En forma análoga, los lugares se conectan por las relaciones no sensibles pero fuertes de personas y acciones. El sentido del poeta le llevará a eludir la concreción geográfica y a refugiarse, como Shakespeare, en la geografía del mundo

legendario. La conexión de causa y efecto se suele limitar a pocos eslabones necesarios. En la realidad no podría funcionar así y también es verdad que sólo debe provocar la apariencia de realidad. Por eso agudos críticos pudieron señalar lagunas en la trabazón causal del *Guillermo Meister*, del *Fausto* y hasta de los dramas de Shakespeare, pero lejos de alcanzar a Goethe ni a Shakespeare ponen en evidencia que no han entendido la diferencia entre poesía y prosa. En lo único que tenemos que pensar es en ver consecuencia. Se ha de provocar únicamente la apariencia de la vida. Y esto no se consigue con una cuidadosa motivación sin lagunas, sino con ese modo ágil de llevar la acción que la reduce a muy pocos elementos pero que los despliega en amplias y verosímiles escenas. Una escenificación semejante, desarrollada del todo, nos conduce desde un estado de sosiego hasta la impresión máxima.

Pero como todo este mundo poético, con sus personajes y suertes diversas, se levanta y tiene existencia únicamente en la fantasía de un oyente o lector, se halla sujeto a la ley del alma donde penetra; toda la conexión adquirida de la vida psíquica tiene que cooperar en su captación. Por eso tiene que adecuarse a las leyes que nuestro conocimiento ha encontrado en la realidad. Tiene que expresar con justeza los valores afectivos de hombres y cosas, tales como los ha desarrollado en la vida un espíritu maduro. Tiene que mostrar una relación de voluntades y una conexión de fines tales como los ha conquistado el sentido varonil en su trabajo. Así se produce la verosimilitud, lo nuclear en la apariencia de lo real de que tienen necesidad los personajes y sus destinos para provocar compasión y temor.

El principio de la elaboración de un poema reside en la elevación de representaciones de la vida a la categoría de imágenes y relaciones poéticamente significativas. El nexo de la acción o del suceso debe contener tantos elementos exclusivamente cargados de fuerza sentimental como sea posible. El tiempo y el espacio encuentran su medida únicamente en las acciones y relaciones que los llenan. El número de eslabones de la acción se reduce en lo posible, pero los eslabones imprescindibles se despliegan anchamente.

11. De este principio resulta, como regla capital de la técnica de la acción, que no persigue una copia de la realidad sino que, prescindiendo de los elementos afectivamente inertes, establece un nexo de elementos afectivamente operantes mediante una sabia economía, gracias a la cual se produce la apariencia del movimiento de la vida. La trama de lo que pasa en un drama lo constituye una acción unitaria, o en la poesía épica un suceso. Pero es lo mismo que se trate de acción o suceso, pues en ambos casos tenemos algo irreal que produce ilusión. Mientras en la vida real se presenta todo causalmente enlazado, la ley más general de la estructura de la acción o del suceso poéticos consiste en que posean principio y desenlace pero discurriendo entre ellos una conexión unitaria que se parece a la que nosotros desearíamos en la vida. Sin dolor y sin obstáculos la imagen de la vida sería vana y falaz, pero tienen que resolverse en un acorde final poderoso y aplacador. Tenemos, pues, que la exigencia de un efecto sentimental de validez universal, que abarca a toda la obra, condiciona la estructura de la acción. Cuando ésta es completa marcha desde un estado de sosegado afán camino de la crisis, a

través de una tensión creciente de contradicciones internas y externas, para declinar luego hacia un desenlace apaciguador. Así se figuraba también la acción de la totalidad cósmisa el poema conceptual metafísico que, inspirado por el ánimo religioso, se fabricó el mundo antiguo en su ocaso. Sosiego beatífico, aparición de fuerzas antagónicas, culpa y dolor, retorno de todas las cosas a la primitiva beatitud. Pero el modo como se provoca la reconciliación se halla condicionado históricamente, y de aquí resulta que la forma de la acción o del suceso no ofrece validez universal, sino que depende del contenido histórico.

La técnica de la acción en el drama ha sido conocida con gran exactitud desde Aristóteles y últimamente Freytag la ha tratado con un fino sentido de la forma. Ha encontrado dos figuras fundamentales de la forma dramática, lo que representa, sin duda, uno de los raros descubrimientos estéticos de verdad. La acción transcurre en juego y contrajuego, en vaivén. Porque el héroe de la acción necesita un poder antagónico. Éste no ha de paralizar el interés del héroe sino únicamente incitarlo a la acción. Para la acción así nacida el momento decisivo lo representa el punto culminante del drama. Hacia ese punto asciende la acción y desciende desde él. Desde este punto central de la construcción el juego antagónico se puede distribuir en dos formas. O bien el juego domina la primera parte y, en ese caso, la tensión apasionada del héroe va ascendiendo en la primera parte del drama desde el impulso de su carácter hasta su acción para comenzar en seguida el descenso: lo que hizo rebota contra él; y mientras va sucumbiendo poco a poco a la reacción que le viene del mundo exterior la dirección de la acción corresponde al juego contrario. O también puede suceder que predomine lo antagónico en la primera parte: en ese caso, el héroe es arrebatado hasta el punto culminante por la actividad creciente de los poderes antagónicos, y al comenzar el descenso domina en el drama la pasión del héroe.[8]

La forma épica propia de la trama es el suceso. Este suceso representa toda la conexión del mundo. Sus propiedades más generales, consecuencia de esto, han sido expuestas con hondura, si bien con cierta unilateralidad idealista, por Humboldt. Spielhagen, en sus ensayos sobre la técnica de la novela, ha tratado de aplicar sus principios a la novela moderna, que es la heredera legítima de la épica y capaz de una forma artística rigurosa. Estamos ante una de las tareas principales de la futura poética.

12. *Los caracteres cobran vida independiente en el poeta en virtud de una propiedad, oscuramente conocida todavía, de la vida psíquica, que podemos observar en el sueño. Luego cobran una segunda existencia en la fantasía captadora. Ésta, sirviéndose de un nexo de procesos que no sería viable por sí, forma un carácter al dispararse desde los puntos más acentuados del interés afectivo los rasgos esenciales, mientras los otros se pierden en la oscuridad. Así se produce la apariencia poética de una realidad completa. La historia comparada de la literatura tratará de desarrollar la articulación limitada de caracteres típicos, el desarrollo de los diversos procedimientos de la imaginación para formarlos y representarlos.*

En el sueño enfrentamos nuestro propio yo a otras personas, nos espantamos de ellas o nos humilla su inteligencia superior. Una loca se encontraba en disputa incesante con un juez, al que hacía culpable de la pérdida de un pleito. Según decía, este juez era más

fuerte que ella. Le presentaba argumentos y expresiones jurídicas que no sólo no podía rebatir, pero ni siquiera entender. Esta escisión de nuestra vida psíquica y la transferencia parcial de nuestro contenido espiritual en una persona fingida implica dificultades que no se han resuelto todavía. Sin embargo, constituye la base de la pantomima, del drama, lo mismo que de la vivacidad de los caracteres en la representación épica. Puede ser estudiada en el actor. Éste encarna de tal forma personajes extraños que durante el tiempo de la representación le desaparece en parte la conciencia de sí mismo. No es puramente casual que dos actores, Shakespeare y Molière, hayan dotado a sus personajes de la mayor vitalidad e independencia.

Se lleva un carácter a términos de ejercer una acción sentimental universal, a partir de la materia dada, cuando partes de la naturaleza humana que resuenan con fuerza en cada uno de nosotros se traban en las relaciones esenciales que hacen de ellas una conexión causal. Por eso todo carácter verdaderamente poético es algo irreal y típico. Los caracteres más impresionantes de Shakespeare no son más que "preparados" del curso de una pasión en un alma apropiada para su despliegue. Los caracteres principales de Goethe, especialmente Fausto, poseen en los diversos momentos de la vida la realidad plena de la vivencia personal, pero estas descripciones no están sino acopladas unas a otras. La representación épica o dramática de un carácter no consiste sino en la actualización plástica de diversas escenas, mientras que el carácter completo no se halla en la obra sino, en primer lugar, en la cabeza del poeta y luego en la imaginación del oyente o del lector. No siendo más que algo irreal cobra la apariencia de realidad mediante un artificio en cuya virtud la percepción de ese carácter se asemeja al de las personas reales. La luz cruda del interés se concentra en algunos "momentos" de la vida afectivamente operante: estos "momentos" se mantienen entre sí en relaciones captables y hacen presumir una unidad del carácter. Lo mismo que en la realidad, estos "momentos" son preparados por otros menos importantes, y así se produce el mismo redondeamiento de la vida. Pues un drama como *Emilia Galotti*, que se halla compuesto de puros "momentos" afectivos, se sustrae a la alegre salud de la existencia. Lo esencial, lo típico del carácter, se halla iluminado crudamente, y lo demás parece difuminarse poco a poco en la sombra. Así operan el poeta y el pintor. También éste destaca únicamente aquello que cae dentro del círculo del interés, de la atención, y de la percepción enérgica así condicionada. De este modo puede competir con la percepción de la realidad misma. Un pintor que quisiera hacernos ver todo no produciría ninguna ilusión. Semejante efecto resulta reforzado cuando, como ocurre en la vida misma, queda algo impenetrable en el núcleo del carácter. Ocurre esto en todos los casos en que la fantasía del poeta es al mismo tiempo tan poderosa y realista que no recorta los flecos del tejido ni nivela sus irregularidades. La irracionalidad que así se origina actúa de la manera más viva. Los rasgos del rostro asoman a media luz, enigmáticos y descompensados, desde una oscuridad misteriosa, como en un cuadro de Rembrandt.

La representación de la esencia típica de un carácter es posible únicamente gracias a una gran vivacidad de los procesos interiores del poeta, lo que le permite poner en juego estos procesos, bajo condiciones más sencillas, con base en pura imaginación. Además,

un proceso actúa sobre otros con una consecuencia que hace semejarse esta imagen ensoñada a lo natural. Así se explican esas manifestaciones repetidas de Goethe: que "ha poseído el conocimiento de muchos estados humanos anticipadamente". "Yo gocé en la representación de mi mundo interior antes de que conociera el exterior. Cuando más tarde encontré en la realidad que el mundo era así como yo me lo había figurado, me disgustó, y ya no tenía ganas de representarlo, y hasta podría decir que de haber esperado largo tiempo a la representación del mundo, hasta conocerlo de verdad, mi representación hubiera sido un chasco." "Mi idea de las mujeres no ha sido abstraída de las manifestaciones de la realidad, sino que ha nacido conmigo o ha surgido en mí, Dios sabe cómo. Mis caracteres femeninos son todos mejores que los que se pueden encontrar en la realidad." Observa muy bien que la captación de la estructura o esencia típica de un carácter se basa en esa necesidad interna con la que se condicionan recíprocamente sus rasgos, aunque no vio la razón de nuestro conocimiento en este punto. "Hay en los caracteres una cierta necesidad, una cierta consecuencia en cuya virtud, cuando se da este o aquel rasgo fundamental, tienen que darse también ciertos rasgos secundarios. Esto nos enseña la experiencia de modo suficiente; pero también puede ser que algunos individuos tengan de ello un conocimiento innato."

13. *Nacen los medios expresivos del poema cuando los fines de éste: energía plástica, que provoca ilusión, efecto sentimental que produce satisfacción duradera, y generalización y orientación de lo singular hacia la conexión mental que presta a lo vivido significación, anima todo el cuerpo del poema y opera en cada una de las palabras, como si dijéramos, hasta las puntas de los dedos de este cuerpo. Así se originan la figuración plástica, la expresión figurada, el tropo, el metro, la rima. La poética tiene que mostrarnos cómo la naturaleza de la creación poética que opera en el núcleo de la fábula se revela, por último, en estos medios expresivos. Por eso el movimiento fuertemente afectivo, que ha producido la acción, se manifiesta también en las figuras del discurso. Y por esta razón también la relación entre estado interno y nexo figurado, contenido en el núcleo de la vivencia, y en cuya virtud la fábula se convierte en símbolo, resulta a tal grado en los grandes poetas forma espiritual de su creación que de aquí nacen muchos recursos expresivos.*

La teoría de los medios expresivos ha sido desarrollada en forma ejemplar por la retórica y la poética de los antiguos, desde el punto de vista de la forma. Todavía la poética de Escalígero, con su elaboración sutilísima de estas formas, se conecta con la teoría de los antiguos del mismo modo que la teoría clásica francesa de la acción trágica con Aristóteles.

Así tenemos la bella tarea de desarrollar en este campo, sobre la base de la lingüística, un conocimiento causal, como si dijéramos, una consideración de tipo dinámico. En la fundamentación psicológica expusimos los principios para la solución de esta tarea. Su aplicación será regulada por la proposición: la naturaleza de la creación poética que, partiendo del material, plasma los motivos, la fábula, los personajes y la acción, opera también en cada uno de los medios expresivos, hasta en cada sonido, y a base de ella tendrán que interpretarse las formas que enumeran la retórica y la poética.

Vamos a explicar esto comenzando con los *tropos*. El núcleo real de la poesía, la vivencia, contiene una relación de lo interior y lo exterior. "Espíritu y ropaje", animación y encarnación, la significación de la figura o de la sucesión de las voces y la visibilidad plástica de lo psíquico fugaz: así es como ve las cosas un ojo de artista. En la piedra, en la flor percibe y ama la vida calladamente creadora, la acción repasada centrada en sí misma.

El principio supremo de la comprensión del mundo lo tenemos en la naturaleza psicofísica del hombre, que él traslada al mundo entero. Y en el sueño y en la locura, lo mismo que en el lenguaje, en el mito y en el poema conceptual metafísico se dan firmes relaciones regulares entre estados internos e imágenes externas. Si entendemos por símbolo natural lo figurado que guarda una relación legal firme con un estado interno, la consideración comparada nos muestra que, en virtud de nuestro ser psicofísico, se da un círculo de símbolos naturales para el sueño y la locura lo mismo que para el lenguaje, el mito y la poesía. Cuando un costado del cuerpo ha perdido la sensibilidad mediante la presión, el que sueña se representa a otro que yace junto a él, o cuando la presión de una mano durante el sueño la ha puesto en un estado de paralización se le figura al que sueña como un cuerpo extraño. Griesinger ha destacado en qué forma ciertos estados internos y sentimientos de los locos se expresan con la figuración de que al enfermo sus ideas le son hechas o extraídas por otros y Lazarus llama la atención acerca de que entre los pueblos primitivos se presentan también figuraciones parecidas. Los estados internos del loco se expresan en un círculo de símbolos pobres y encogidos. Esta relación se despliega con más riqueza y libertad en el lenguaje, en el mito y en la poesía pero, sin embargo, con arreglo a la ley. Por eso, también el número de los mitos fundamentales con los que se hace captable, partiendo de la vivencia de la propia interioridad, lo exterior, lo lejano y lo transmundano, es limitado.

Pero esta encarnación y animación opera con la mayor energía y libertad en el alma del poeta. Cada línea escrita por Goethe a la señora von Stein nos revela esto: por todas partes situación, sentimiento de la situación, tropo en el cual éste se representa o expresa. De aquí resulta que la imagen, la comparación, el tropo no entran en la representación como un vestido con que se recubre un cuerpo sino que, más bien, constituyen su piel natural. La formación de símbolos, que constituye el alma del fenómeno poético, se extiende así por todo el cuerpo del poema hasta la personificación y la metáfora, la sinécdoque y la metonimia. La riqueza de imágenes de un Shakespeare o de un Calderón, que a menudo choca con nuestro gusto, no es más que la fluencia incontenida de este movimiento constante, inmerso en la luz radiante de una fantasía poética. Con semejante consideración causal, las determinaciones formales acerca del tropo que poseemos de los antiguos pueden convertirse en puntos de partida para un conocimiento más profundo.

Seguimos la explicación con las *figuras* poético-retóricas. Toda la creación del poeta está atravesada por la acción de los sentimientos sobre el movimiento expresivo. El pulso febril propio de los caracteres y de la acción shakespeariana, el gran aliento en la acción dramática de Schiller son manifestaciones naturales del modo de sentir y de querer de

estos grandes hombres. De este movimiento natural del alma proceden el lugar de las palabras en la frase y, en definitiva, las figuras del discurso. Lo mismo la hipérbole que el empequeñecimiento no son sino la última y más sensible manifestación de aquellas leyes de acentuación y mengua de las imágenes, de su expansión y concentración bajo la influencia de los sentimientos. El afán de potenciar la impresión afectiva por su contraria produce el antagonismo de las acciones y de los caracteres que corresponde a la construcción interna de una obra pero resuena, finalmente, en las antítesis del lenguaje. Si designamos la forma interna de una obra, desde la elaboración del motivo a base del tema hasta los tropos, figuras, metro y lenguaje, como estilo, sabemos que se han hecho diversos intentos para encontrar sus diferencias fundamentales: la distinción que hace Vischer entre idealización directa e indirecta hay que considerar como un auténtico descubrimiento estético.

III
LA HISTORICIDAD DE LA TÉCNICA POÉTICA

1. HEMOS SEÑALADO siempre cómo no era posible derivar del enlace de los principios de la impresión poética los fines y medios de los géneros poéticos. Por eso no contienen una técnica de validez universal. Ya podemos recoger los principios de la impresión poética y tratar de ordenar según ellos las impresiones en la forma más perfecta posible, y escoger entre los diversos "momentos" de la forma interna, tónica, motivo, fábula, etc., los más favorables y congruentes, y jamás podremos obtener de estas relaciones formales una decisión efectiva sobre el modo más perfecto de realizar la combinación en un drama o en una novela; sólo obtendremos sombras, posibilidades fugaces no determinadas de un modo unívoco ni en sí mismas ni en sus relaciones recíprocas. Analicemos la impresión producida por una obra de arte; los principios de la misma se hallan muy combinados, los "momentos" de la forma interior a cuyo tenor tiene lugar su acoplamiento son muy diversos; la pureza e intensidad de la impresión se hallan condicionadas por todo esto; pero también dependen, en último término, de la conexión interna que existe entre un contenido que se ha originado históricamente y la forma que le corresponde. Los principios que rigen la impresión y su trabazón regular en la forma interna atraviesan toda la obra, influyen en ella: pero el carácter de gran arte se lo proporciona la conexión en que esta forma se nos muestra como inseparablemente correspondiente a un contenido poderoso, originado históricamente.

De aquí resulta el primer principio que desarrolla la historicidad de la técnica. Expresa nuestra oposición a toda estética formalista pero también a toda estética que, en el sentido de Fechner, no hace sino sumar elementos efectistas.

Se origina la conexión técnica de la obra poética con base en los principios de la impresión poética y de las posibilidades efectivas de trabazón de elementos impresionantes en una forma interna, cuando un contenido originado históricamente elabora con estos medios la forma que le corresponde.

2. Quisiéramos penetrar en la naturaleza de esta historicidad de la técnica poética y

abarcar con más rigor la relación entre el contenido originado históricamente y su forma.

Este contenido se ofrece como una unidad. Por eso pudo nacer la idea de que se podría desenvolver la conexión de la historia con relaciones lógicas entre puntos de vista unitarios. Así, los hegelianos han perturbado la comprensión de la filosofía moderna mediante la ficción del despliegue lógico que marcha desde un punto de vista a otro. De hecho una situación histórica contiene, en primer lugar, una diversidad de realidades particulares. Se hallan en una hirsuta coexistencia y no permiten ser reducidas unas a otras. Como que son consecuencia de la diversidad en la distribución primordial de aguas y tierras, montañas y llanuras, climas y, acaso, de diferencias primarias entre los hombres que habitan la Tierra. En el juego y contrajuego de las fuerzas históricas que así se producen, los efectos se acumulan en realidades impenetrables. Su coordinación en una época determinada forma, en primer lugar, la situación histórica.

La conexión causal establece entre grupos de tales realidades una relación de dependencia recíproca y, con ello, de copertenencia íntima. Así, la idiosincrasia y la educación de un pueblo se ofrecen en una determinada época en esta relación de dependencia recíproca y copertenencia. Y un factor que actúe de modo intensísimo y amplio produce en un gran número de estas realidades coordinadas efectos que imprimen a todas ellas un cuño similar, un rasgo de parentesco. Así, el espíritu racional y mecánico del siglo XVII ha impreso su sello a la poesía del siglo lo mismo que a la práctica política y a la táctica guerrera. Además, el trabajo de los hombres pone por doquier en relación los hechos en la unidad de un fin común, y allí donde este fin común se logra da origen a muchas imitaciones. Estas causas y otras muchas provocan en la coordinación de las realidades que componen una época interacciones y afinidades en cuya virtud se puede comparar esta coordinación con un sistema. Todo esto se contiene en el concepto de *consensus* social trazado por Comte, aunque, sin duda, tiene mayor alcance todavía.

Pero la unidad de la época de un pueblo que designamos como espíritu histórico de una época surge sobre estas bases gracias al poder creador y a la grandeza del genio. El conocimiento o la creación artística establecen por debajo y por encima de esas realidades hirsutas una unidad, la que es posible según esa coordinación de las mismas en una época determinada. Esto ocurre gracias a un proceso de combinación, el más vasto y creador de que es capaz el genio del hombre en el dominio de la reflexión y del pensamiento. El genio del soberano o del político concierta realidades hirsutas en una unidad de fin, posible según su coordinación. Es un genio que, por la dirección, se opone al del artista o al del filósofo, pero afín a él por la amplitud y la grandeza.

Lo mismo que en la religión y en la filosofía, en el arte y especialmente en la poesía, la coordinación de elementos de una época, que ya contiene en sí conexión causal y afinidad, es elevada a una unidad superior. De este modo, y partiendo de una diversidad primordial, de elementos y de sus relaciones particulares, surge en virtud de la acción del genio la unidad que designamos como espíritu de una época.

3. En este punto podemos hacer confluir lo histórico con lo psicológico. Hemos expuesto el concepto psicológico de la conexión adquirida de nuestra vida psíquica y lo pusimos en relación con la creación del poeta. Esta conexión adquirida representa en los

grandes hombres el armazón existente de los hechos coordinados, principios, fijaciones de valor y fines, de un modo fino, adecuado. Actúa luego sobre los procesos que tienen lugar en la conciencia. De esta suerte la obra poética se convierte en espejo de la época. Shakespeare ha formulado en *Hamlet*, con respecto al drama, esta aportación de la poesía con conciencia artística. "El fin de la comedia fue al principio, como es ahora, ofrecerle a la naturaleza un espejo; mostrar a la virtud sus propios rasgos, a la ignominia su propia efigie y a los siglos y a los cuerpos del tiempo la impresión de su figura." Con esto se descifra el enigma de cómo una época se puede convertir en algo objetivo para ella y para nosotros en las fábulas, argumentos y caracteres de sus creaciones poéticas. La conexión adquirida de la vida psíquica de un gran hombre se halla condicionada causalmente y representa, por lo tanto, la coordinación de los elementos de la vida, del pensamiento, del sentir, de los afanes de una época. Como esa conexión se construyó según los procesos señalados, en ella se abarcó la afinidad entre los hechos, la estructura causal de los mismos, y por eso destaca lo esencial de las manifestaciones de la vida. Esta conexión condiciona luego, como un todo, aunque en ella no se puedan distinguir claramente los elementos y sus relaciones de un modo efectivo, los procesos del poeta en cuya virtud las representaciones de la vida se elevan a imágenes poéticas. Ya hemos descrito cómo ocurre esto en detalle. La fábula, la acción, los caracteres representan esta conexión. Las figuras del poema se hallan rodeadas, por su significación, de un hálito espiritual que procede de la conexión de la comprensión del mundo. Porque esta conexión condiciona el modo como se destaca lo esencial en la estructura de los caracteres y cómo se comportan mutuamente. Esto es lo que sentía Goethe en las figuras de su gran poema, el "hálito embrujado que envuelve sus pasos". Es siempre el aliento de una época histórica.

Psicológicamente esta aportación del genio poético se hace posible porque la conexión adquirida de la vida psíquica del genio está condicionada por la coordinación de los elementos de una época y por eso representa esta coordinación. Luego, esta conexión adquirida condiciona los procesos poéticos que transcurren en la conciencia y sus resultados, la fábula, la acción, los caracteres y los medios expresivos, que por eso representan, a su vez, esta conexión.

4. El carácter histórico de la técnica poética resultó ya de la fundación psicológica. Pues allí encontrábamos como resultado principalísimo: los principios de la creación poética, lo mismo que del efecto poético, son propiedades efectivas de procesos muy complicados a los cuales se vincula la satisfacción duradera en el creador y en el gozador; así surgen como una diversidad indeterminable por su número y dentro de la cual el pensamiento no puede establecer las relaciones de un sistema lógico. En esta proposición se nos ofrecía a nosotros, frente a la estética idealista, que es en el fondo metafísica, el principio de una estética empírica y, por lo tanto, psicológica. Por otro lado, al partir de la creación del poeta, obteníamos con esta proposición una unidad de gran alcance para la estética con el análisis psicológico de la creación y la comprensión, en lugar de la mera enumeración de ideas estéticas sin relación alguna, como ocurre con Herbart, o de principios acerca de la producción del placer, también sin relación entre sí, como es el

caso de Fechner. Pero el correlato necesario de la proposición anterior es el siguiente: sobre la base de las normas de la creación poética, lo mismo que de los principios de la impresión poética, se constituye, partiendo de la diversidad fáctica de la vida dada en una época, y gracias únicamente a la aportación del genio poético, una forma y, con esto, la técnica de un género poético. Por eso resulta que ésta se halla históricamente condicionada y es relativa.

Se nos abre una visión en cuestiones últimas. Si las fuerzas del conocimiento y su posición frente al mundo fueran capaces de proporcionar una de mil maneras en las obras de los poetas como en otros tantos espejos más o menos perfectos. Cierto que en nuestra experiencia se dan rasgos con un carácter de validez universal que apuntan por encima de nosotros hacia una conexión interna del mundo. Una mirada al inmenso espacio de los astros nos muestra el carácter inteligible del cosmos. Y si volvemos la mirada hacia nosotros mismos, también en todos los puntos en que un hombre quebranta con su voluntad la conexión de percepción, deseo, impulso y goce, en todo punto en que no se busca sólo a sí mismo, encontraremos la experiencia que he designado como conciencia metafísica, por oposición a los sistemas metafísicos cambiantes. De aquí también que todos los poemas grandes y verdaderos muestren rasgos comunes. Requieren tanto la conciencia de la libertad y responsabilidad de nuestras acciones como de la conexión de las mismas según causas y efectos. La teoría según la cual estamos determinados en nuestras acciones desde fuera, de un modo mecánico, no arrancará una convicción duradera a ningún gran poeta. Pero de estos rasgos oscuros, inconexos, ni el pensamiento filosófico ni la plasmación poética pueden derivar una comprensión del mundo con validez universal. La comprensión del mundo de que son capaces se halla condicionada por la situación histórica de la conciencia y es relativa. Pero de ella depende también la forma poética.

Porque la forma poética se produce tan sólo mediante una transformación de representaciones de la vida en relaciones y elementos estéticos. Se halla, por lo tanto, condicionada por la coordinación de hechos de la vida y de representaciones de la vida que constituyen el carácter de una época. Tanto la selección como la eliminación de partes, transformación de las mismas, la acentuación y el enlace en el conjunto se hallan condicionadas históricamente. La comprensión del mundo propia de la época decide cuáles representaciones de la vida destacará el sentimiento y en qué dirección los elaborará en elementos y relaciones poéticas. Destaca lo esencial en los caracteres. Crea un determinado modo de unidad de la acción en el drama. Y hace todo esto sobre la base de los hechos de afinidad, contraste, unidad estructural, acción recíproca, que pone a su disposición la vida de la época.

Así nace el importante concepto de los tipos históricos de la técnica de un género poético. Federico Schlegel ha designado como escuelas a estos tipos al transferir, bajo la influencia de Winckelmann, esta designación desde las artes plásticas. Voy a explicar este concepto valiéndome del drama.

Gustavo Freytag, basándose en las meras relaciones de las impresiones dentro de una acción unitaria que se apresura, a través de la pasión, hacia un desenlace trágico, ha

derivado el siguiente esquema de la forma dramática. El drama ofrece una estructura piramidal: desde el comienzo se va elevando, por la efectividad creciente del "momento" impresionante, hasta el punto culminante, y de él se precipita a la catástrofe. Así tenemos, junto a las tres partes primitivas, la partida, la cima y la catástrofe, otras dos, el ascenso y el descenso o la elevación y la caída. Estas cinco partes se articulan, a su vez, en escenas y grupos de escenas, pero el punto culminante se encuentra generalmente en una escena capital. Entre estas cinco partes penetran, separando y uniendo, tres factores escénicos importantes: entre el comienzo y el ascenso, el "momento" impresionante, entre el punto culminante y el descenso, el "momento" trágico, y, finalmente, entre el descenso y la catástrofe, y como recurso de la construcción, el "momento" de la tensión última. Podemos distinguir, pues, ocho puntos del drama. Y cada uno de estos puntos cobra, según su situación en el conjunto de la estructura dramática, su forma particular. Con la facilidad del escenógrafo avezado y de la cabeza clara, Gustavo Freytag ha desarrollado con esta ley formal las relaciones dinámicas de una acción empujada hacia adelante por una pasión que experimenta luego el efecto contrario y se encamina así hacia la catástrofe. Pero no se trata de las condiciones del gran drama en general sino únicamente de un determinado tipo.

La técnica del drama griego se halla determinada por un contenido vital histórico no menos que la del español o la del inglés. Desde el ditirambo de las fiestas dionisiacas, el contenido palpable de la tragedia ática consiste en que al ateniense de entonces se le aparece de un modo repentino, con realidad palpable y una gran fuerza patética, el núcleo santo más íntimo de la fe. Y como las leyendas de los linajes y de los dioses llevaban su acción a través de varias generaciones, se produjo, sobre la base de la disposición escénica, de la cooperación de la música, de los hábitos de la oratoria, la forma de la técnica de la trilogía trágica en la cabeza de Esquilo. Cuando el ocaso de la vieja organización de los linajes y de la vieja fe desapareció poco a poco la comprensión para sus supuestos, se divolvió también su forma.

Si la trilogía ática se desplegó desde un germen sencillo a unas relaciones rítmicas, llenas de medida, por el contrario, el teatro español y el inglés de las aventuras abigarradas, crudas y desordenadas del teatro popular ascendió a la creación de un tipo dramático unitario. Este desarrollo tuvo lugar en ambos pueblos a través de varios experimentos geniales en un enfrentamiento con la forma y la teoría procedentes de los griegos. Y en uno y otro lugar una cabeza creadora logró encontrar el tipo de una forma nueva. Pero tan diferentes como eran el contenido vital de un español de entonces y el de un inglés, fueron también el teatro al que Lope y Shakespeare dieron la ley de su forma. En la época feliz en que la gloriosa pareja real de Fernando e Isabel conquistó Granada, Colón descubrió América, viene a decirnos Lope, entonces comenzó la Inquisición y nuestras comedias, para que todos fueran estimulados a realizar acciones buenas y heroicas al ver representar los hechos de grandes hombres. En este sentido describe Lope en su poema *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo* los temas del honor y de las acciones virtuosas como la materia más apropiada para la comedia. El tipo de este drama no se caracteriza por un desenlace trágico sino que, partiendo de un

conflicto marcha, en juego y contrajuego, hacia una crisis en la cual se restablece el honor o se premia la acción virtuosa. No raras veces aparece, católicamente, absolutista y exterior, el monarca o su representante, como *deus ex machina*, para curar los daños residuales del honor o para realizar la justicia. Todo el campo del poeta se concentra en complicar la acción con constantes golpes teatrales, en enlazar los contrastes más agudos de la vida y en mantener la tensión hasta el final. Expresamente dice Lope que el español quiere ver mucho en pocas horas, aunque no se mantenga la unidad de tiempo y de lugar pero la unidad de la acción tiene que ser conservada. "Ni que de ella [la fábula] se puede quitar miembro, que del contexto no derribe el todo." Entre el teatro popular inglés y Shakespeare encontramos muchos intentos para refrenar su carácter silvestre con los medios del teatro de Séneca y con las reglas de los antiguos, hasta que llega Shakespeare y encuentra, con sentido genuinanamente protestante, el núcleo de su forma dramática en el carácter, la pasión y la conciencia de sus héroes.

A partir del contenido, la forma de una creación poética y la técnica de un género poético se hallan condicionadas históricamente. La historia de la literatura deberá estudiar los tipos históricos de la técnica en los diversos géneros poéticos.

5. Dentro de esta variabilidad histórica de la forma y de la técnica poética, lo mismo que de su impresión y, por lo tanto, del gusto, se presentan firmes relaciones "legales" que la historia de la literatura irá estableciendo poco a poco mediante el método comparado. En ciertos puntos históricos se desarrolla, casi siempre en un desenvolvimiento rápido, el tipo de un género poético, y toma de su suelo la índole, el color, el tamaño y la forma. Como se da una circunstancia general de acumulaciones de aquello que puede ser conservado en representaciones, con la sola limitación de las deficiencias de la tradición, se van formando y desarrollando en la humanidad los diversos "momentos" de la forma. Las tónicas poéticas se expresan en grandes obras y, mediante ellas, no sólo se transmiten al público sino también a los poetas de la posteridad. De la plenitud de las vivencias se destacan los motivos y se muestra su fuerza impulsiva y su posible empleo. Se desarrollan tipos de caracteres, su estructura se hace transparente y el arte de contemplar poéticamente los caracteres es transmitido a los poetas por sus antecesores. Los logros de la técnica van acrecentándose desde el desarrollo de la acción hasta las delicadezas más externas de la métrica. Si comparamos los tipos históricos dentro de un género poético se formarán dos series que muestran relaciones constantes. Dentro de la misma nación se da un avance legal desde la sublimidad religiosa del estilo a un estado de equilibrio y, desde aquí, a lo dinámico apasionado, técnicamente efectista y complicado, como lo han notado Escalígero, Winckelmann y Federico Schlegel. Si con los tipos formales de un género poético constituimos una serie e través de toda la continuidad de nuestra cultura, descuidando los miembros caracterizados por la acogida imperfecta de la cultura anterior, nos tropezaremos también con una relación "legal" muy importante. En la medida en que la vida se hace más complicada y crece la diversidad de las partes de la vida y de sus relaciones y, sobre todo, se introducen cada vez más momentos técnicos, sentimentalmente pobres, entre los poderosamente afectivos, será menester una fuerza

mayor para elevar el contenido de la vida a forma poética. De un modo paralelo, la forma que ha de resolver la tarea tiene que hacerse más complicada, por lo menos interiormente. La literatura recreativa, que juega con esta diversidad sin forma alguna, va creciendo. Las obras poéticas, que se elevan a una forma cerrada mediante una simplificación artística, requieren una fuerza genial cada vez mayor.

Podemos conocer las relaciones legales entre estos tipos de la forma poética mediante el enlace de la poética con la historia comparada de la literatura. Dentro de un pueblo se da una sucesión regular de formas estilísticas. En la misma medida en que va creciendo en la humanidad la diversidad de las partes de la vida y aumentan los momentos técnicos afectivamente pobres, es menester una fuerza creciente para elevar el contenido de la vida a forma poética.

6. No es posible predecir el futuro de la poesía basándose en su pasado. Pero la poética nos enseña a captar y valorar con sentido histórico las fuerzas vivas del presente y el devenir de un arte fundado sobre ellas. Porque lo clásico no es lo que se atiene a ciertas reglas, sino que una obra es clásica en la medida en que proporciona a los hombres del presente una satisfacción completa y su efecto se extiende en el tiempo y en el espacio.

La poética fundada en la psicología permite, sobre todo, conocer la función de la poesía dentro de la sociedad y en este conocimiento descansa el sentimiento de dignidad del oficio poético. En los primeros tiempos la poesía no estaba separada todavía del lenguaje, de la religión, del mito y del pensamiento metafísico. Una actitud anímico-histórica de los hombres no se puede expresar por completo mediante conceptos. El ansia por comunicar lo inefable da origen a los símbolos. Particularmente, los mitos captan, partiendo de una posición religiosa del alma, las relaciones más importantes de la realidad. Como estas relaciones son por todas partes semejantes y el corazón de los hombres el mismo en todas partes, la humanidad conoce mitos fundamentales. Símbolos así son la relación del padre con sus hijos, la relación entre los sexos, lucha, robo y victoria, imágenes del país de los bienaventurados y del paraíso. Lo anterior, lo lejano y lo ultramundano se hacen aprehensibles con base en la vivencia de la propia interioridad. Relaciones que, atravesando lo real, llegan al más allá, son interpretadas basándose en aquellas relaciones que son familiares a la vida sentimental. Así como el número de los mitos fundamentales es limitado, así también el de los símbolos elementales que reaparecen en las prácticas rituales de todos los pueblos. Ejemplos de semejantes prácticas son las imágenes del culto, el sacrificio, las ceremonias fúnebres, los ágapes y las luces.

Como en virtud de un poder elemental, el lenguaje, la religión y el pensamiento mítico elevan las vivencias a significación poética, la naturaleza es animada, lo espiritual encarnado y la realidad idealizada. Sólo poco a poco la poesía se desgaja de esta conexión. Desde ese momento hasta el presente la poesía se ha ido haciendo cada vez más independiente. La unidad de la economía espiritual que se da en la Edad Media gracias a la alianza de teología y metafísica se va disolviendo poco a poco a partir del siglo XV. El amplio espacio llenado hasta entonces por las construcciones metafísicas es

ocupado ahora por la religión y por el arte. Shakespeare, Cervantes y el Ariosto expresaron el significado de la vida de un modo ingenuo y sin pretensiones, sin osar una lucha con la teología o la filosofía. Richardson, Sterne y Swift, Rousseau y Diderot, Goethe y Schiller sintieron el derecho del hombre genial a desarrollar, partiendo de sus sentimientos, el significado de la vida en imágenes. En nuestros días la vía está completamente libre para el genio poético. Como la religión ha perdido el respaldo de las conclusiones metafísicas acerca de la existencia de Dios y del alma, en la actualidad para un gran número de hombres sólo en el arte y en la poesía se encuentra una captación ideal del sentido de la vida. La poesía se halla penetrada del sentimiento de que a ella corresponde dar con la interpretación auténtica de la vida y hasta las exageraciones de la novela francesa que compite con la ciencia social descansan en esta conciencia. La poesía ocupa por ahora un terreno pantanoso: esperamos, sin embargo, que de ahí saldrá la flor de una poesía auténtica.

La conexión que sigue determina el lugar de la poesía para el hombre moderno. El hombre actual quiere hacer de la vida lo que con ella puede hacerse con el arte de vivir. Porque la fe de la experiencia reflexiva en su capacidad ilimitada de rendimiento parece corroborarse día a día. Pero el hombre moderno sólo puede hacer esto en la medida en que conoce la conexión causal y el significado de la vida. Las ciencias de la naturaleza y de la sociedad tienen como objeto la conexión causal de todos los fenómenos. Por el contrario, no pueden alcanzar el significado de la vida, ni tampoco el de la realidad exterior. Este significado se contiene de un modo individual y subjetivo de la vida. La poesía presta a las experiencias de la vida y del corazón una expresión potenciada. Exhibe la belleza de la vida en medio de sus amarguras, la dignidad de la persona en medio de sus limitaciones. Aquí encontramos, entre la serie gradual de aportaciones de la poesía consideradas por nosotros, su función más alta. Ya hemos dado a entender los eslabones intermedios que llevan de la función más general y elemental de toda poesía, señalada antes, a esta su aportación máxima; el lector podrá completarnos.

La poesía moderna presta un gran servicio a la poesía del presente al conocer la naturaleza histórica de la técnica y familiarizar así a los poetas actuales con las reglas que derivan de la naturaleza del hombre y con los artificios conquistados en el trabajo histórico, liberándolo, por otra parte, de las ataduras de formas y reglas heredadas. Todavía la poética de nuestros grandes poetas ha querido vincular la poesía épica a las leyes fundamentales de la forma homérica y todavía la poética de Freytag y de Otto Ludwig ha querido someter a nuestro drama a la forma shakespeariana. La poética, cuyos perfiles hemos trazado, ha expuesto al poeta de nuestros días los principios a que se enlaza la impresión y las normas a que se vincula su creación. Pero también ha demostrado la relatividad histórica hasta de las formas más perfectas. Quiere mover a los poetas actuales a que busquen una forma y una técnica nuevas para el contenido de la época y a que vean su ley superior en el efecto duradero, que satisfaga universalmente.

También hemos visto, con contornos borrosos, las nuevas formas en las que el contenido poético de nuestra época y de nuestro pueblo puede encontrar su expresión.

Para los germanos, siempre se hallará en el centro del poema, no un destino, no una

crisis, sino un héroe. El *Natán*, la *Ifigenia* y el *Fausto* rebasan por completo el nexo de pasión, culpa y catástrofe. Tenemos en estos casos representación libre de la vida de un alma heroica que, múltiplemente condicionada, culpable e inocente, lucha con la realidad hasta que la subyuga. En los mismos poemas musicales de Ricardo Wagner, lo que sobre todo impresiona dramáticamente es que presentan estampas de héroes y son capaces de conjurar el sortilegio de lo heroico. Sólo el personaje poderoso, plantado en la realidad, el hombre heroico que lucha consigo mismo y con la realidad y se sostiene victorioso, por mucha amargura que saque de la lucha, es lo único que al hombre moderno podrá aplacar en forma tan sublime e íntima como la triología trágica al público de Esquilo.

¿Y cuál es el mundo de estos héroes? Los pueblos modernos han producido, desde el tiempo que conservamos grandes masas de su poesía, dos grandes órdenes de la sociedad y han representado su contenido afectivo en dos siglos de oro de su poesía. Vivimos en el amanecer de la tercera época. El orden feudal de la sociedad se basaba sobre la guerra permanente, grande y pequeña, la fuerza de los guerreros y el reparto de la propiedad que así se originaba. Valor guerrero, lealtad feudal, amor caballeresco, honor y fe católica eran los resortes que mantenían en movimiento la vida de un hombre de entonces. Y la épica era creación y espejo de esa época. La realeza creó luego Estados unitarios, con una administración que sometía a los señores feudales, y preparó en estos Estados un ámbito mayor y un movimiento más libre al comercio, a la industria y al pensamiento científico. Creación y espejo de esta época es el teatro moderno. En las piezas de Shakespeare y de Lope se escucha todavía el alboroto guerrero de las últimas luchas entre la realeza y los señores feudales. El teatro francés representa la época de la monarquía absoluta en sus sentimientos más fuertes y más delicados. El rey más grande que ha visto la Europa moderna, Federico II, encontró en los campos de batalla de la Guerra de los Siete Años, en las crisis de su existencia, la expresión de su sentimiento heroico de la vida en los versos de Racine. Porque estos personajes hablaban y se conducían como reyes. Y en los versos de Voltaire amaba el juego triunfal del entendimiento con la vida y con el amor. La poesía francesa de la época clásica tenía por esto un valor histórico que la historia de la literatura debe reconocer. Con la Revolución francesa ha comenzado una nueva época. Una ciencia que transforma toda la vida, industria mundial y máquinas, y el trabajo como fundamento exclusivo del orden social, guerra contra los parásitos de la sociedad, por cuyos goces ociosos pagan otros las costas, un nuevo y moderno sentimiento de señorío del hombre que ha sometido a la naturaleza y que quiere reducir también los efectos ciegos de las pasiones en la sociedad: éstos son los rasgos fundamentales de una edad universal cuyos perfiles grandes, oscuros y espantosos empiezan a dibujarse ante nosotros. Sin embargo, en oposición con esta regulación racional de todos los asuntos, este globo, en definitiva tan irracional e irrazonable, ha desarrollado en la sociedad una conciencia histórica que conserva lo conquistado. Las unidades nacionales se sienten, gracias a los efectos del parlamento y de la prensa, como esencias peculiares. En las luchas que así nacen arraiga la heroicidad de nuestro siglo.

La poesía ha comenzado poco a poco su difícil obra de encontrar las formas en que

pueda expresarse un contenido tan enorme. El drama de Shakespeare ha sido transformado por Schiller y por Goethe. Goethe inventó el héroe que vive su vida en el drama triunfalmente, según su plena y poderosa realidad. Schiller captó con la garra del genio los antagonismos históricos universales de la monarquía absoluta y de la libertad, de la iglesia católica y del espíritu protestante: así nació en él la tragedia de idénticas justificaciones históricas. La tragedia alemana ha marchado hasta ahora tras las huellas de Shakespeare y de Schiller. ¿Quién podrá predecir cómo y cuándo un genio montado sobre las bases puestas por Goethe y Schiller encontrará un nuevo drama en que el hombre heroico de nuestra época nos hable desde la escena, nos conmueva y nos aplaque?

En la poesía épica los elementos técnicos de nuestra vida, sentimentalmente pobres, han quebrantado la forma métrica. Su poder ha pasado a la novela. Sólo ella, en las condiciones de nuestro tiempo, podrá resolver la vieja tarea de la poesía épica, proporcionar una visión libre, contemplativa, de la conexión de la realidad del mundo. Estados sencillos, próximos a la naturaleza, como los seleccionados por Goethe en *Hermann*, se pueden captar en una conexión pura de situaciones enteramente poéticas, cuya forma adecuada es la métrica. Pero lo que nos urge en la actualidad es captar los grandes centros de la vida en su esencia y significado. Así, la novela francesa ha tratado de captar el alma de París y Dickens ha representado a Londres que, con todos sus contrastes, constituye un único monstruo. Desde que los alemanes poseen una capital, la novela alemana cuenta con una nueva tarea y quien la resuelva será el escritor más leído por su pueblo. Pero también en esto el centro lo constituye para el alemán el hombre que lucha con la realidad de la vida actual, tal como ésta es. Cierto que antes tendrá que imponerse la idea de que la prosa permite una forma artística tan rigurosa como la métrica. Gran mérito de Federico Schlegel haber sido el primero que dio a la forma de la prosa pase de libre circulación estética, especialmente con sus comentarios a Boccacio y Lessing. La teoría de la novela es lo que más nos interesa en la actualidad y representa el objetivo prácticamente más importante de la poética. La novela materialista, salida de la escuela de la *Comedia humana*, sigue siendo, hasta la novela de Flaubert y Zola, una poesía sin héroe victorioso y una crisis sin reconciliación final. La novela social ha nacido del corazón profundo del magnífico Dickens, que sabía sentir con los niños, los débiles mentales y los pobres. Y la primera novela histórica genuina nació de las honduras de la conciencia histórica alemana con los *Kronenwächtern* de Arnim. Conrado Fernando Meyer es creador en recursos para resucitar en cuerpo visible desde la oscuridad del pasado a los hombres históricos. La novela del futuro tendrá que captar todo en devenir, en ascenso, camino de algo desconocido por la sociedad misma.

Existe un núcleo en el cual el significado de la vida, tal como lo quisiera representar el poeta, es el mismo para todos los tiempos. Por eso todos los grandes poetas tienen algo eterno. Pero el hombre es, al mismo tiempo, un ser histórico. Cuando el orden de la sociedad y el significado de la vida han cambiado, ya los poetas del tiempo pasado no nos conmueven como a sus contemporáneos. Así pasa ahora. Esperamos al poeta que nos diga cómo padecemos, cómo gozamos y cómo luchamos con la vida.

[1] *Aesthetik*, ed. Lommatzsch, p. 116.

[2] Estos tres principios han sido desarrollados por Gustavo Freitag en su *Técnica del drama*, 1863, pp. 24 *ss.*, como reglas del drama, junto con el principio de verosimilitud.

[1] Noticia sobre las fuentes, en Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II, 236 *ss.*, 524, IV, 231 *ss.*, IV, 476; ejemplos en II, 240 *ss.*, III, 232.

[2] Sobre las fuentes, en Waitz, II, 237 *ss.*; III, 234.

[3] Para las fuentes, Tylor, *Comienzos de la cultura*, II, 133, 421, *Anthropologia*, 354 *ss.* Lubbock, *Orígenes de la civilización*, 445 (de las eds. alemanas). Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II, 243; III, 137; IV, 123, 476.

[4] Vahlen, *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, I, 11.

[5] Tylor, *Antropología*, pp. 343 *ss.* Waitz, IV, 476.

[6] *Zeitschrif für Völkerpsychologie*, 1877, vol. X, 42 *ss.* [El ensayo se ha convertido en el capítulo "Goethe y la fantasía poética" del libro *Vida y poesía*, que pronto publicaremos.] Tengo que añadir que en mi conferencia sobre "imaginación y locura", 1886, expresé en forma comprensible para todos algunos puntos esenciales de la fundación psicológica desarrollada en el presente ensayo; en mis ensayos histórico-literarios sobre Lessing, Novalis [incorporados a *Vida y poesía*], Dickens, Alfieri (*Westermanns Monatshefte*, vol. 41, 1867, 77; vol. 38, 1875) etc., he tratado de aplicar diversamente, a tenor de la fundamentación aquí ofrecida, puntos de vista psicológicos para la caracterización histórico-Iiteraria. Por eso contienen complementos de lo aquí expuesto.

[*] *Stimmung*; cuando el alemán dice, *Ich habe keine Stimmung*, nos dice que no tiene *humor* para tal o cual cosa. *Stimmung* es, pues, humor o temple, estado de ánimo persistente y poco violento. [T.]

[7] Acerca del doble empleo de la expresión μύΘοσ en la poética, unas veces para designar la materia, el asunto, que tiene ante sí el poeta épico o dramático (la πράγματα a elaborar), y otras para designar el armazón elaborado (σύνΘεοαισ των πραγμάτων) se trata en Vahlen, *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, I, 31 *ss.*

[8] Para una explicación más detallada de la acción dramática, especialmente la indicación de la diversidad de su construcción, que se halla condicionada por el cambio histórico de su contenido, me permito remitir a mis comentarios a la obra de Freytag, *Allgem. Zt.* 26 y 29 de marzo, 3 y 9 de abril, 1863.

ACERCA DEL ORIGEN Y LEGITIMIDAD DE NUESTRA CREENCIA EN LA REALIDAD DEL MUNDO EXTERIOR (1890)

AL PROFANO la realidad del mundo exterior le parece algo obvio y la cuestión acerca de la legitimidad de nuestra creencia en ella ociosa. Sin embargo, el problema del origen de esta creencia habrá de despertar siempre un fuerte interés. De él parto en este trabajo. Al mismo tiempo y mientras trato esta cuestión, quisiera acercarme a la solución de la que interroga por la legitimidad de esa creencia. Porque si ha de existir para el hombre una verdad de validez universal, el pensamiento, según el método señalado por primera vez por Descartes, tendrá que abrirse camino desde los hechos de la conciencia hasta la realidad exterior. La validez objetiva de la experiencia interna, la realidad del mundo exterior, la determinación del valor cognoscitivo de nuestras sensaciones, de nuestra representación del espacio y de las formas del pensamiento constituyen las primeras y más difíciles etapas en este camino. Solamente si recorremos con el mayor cuidado este camino desde sus primeras etapas, podrán cobrar los principios del obrar individual y social toda la seguridad de que sean capaces. Y en esto reside, en último término, el interés esencial de la filosofía y hasta de toda ciencia, sobre todo en nuestra época.

El principio fenoménico

El principio supremo de la filosofía lo constituye el principio fenoménico: según éste, todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia; también toda cosa exterior se me da únicamente como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa, es sólo para una conciencia y sólo se da en y para una conciencia.

El mundo exterior se extiende, a partir de mi cuerpo y en sus tres dimensiones, en lejanías infinitas. En espacios infinitos nadan enormes esferas sin cuento. Muchas de ellas son tan inverosímilmente lejanas que su luz, que recorre en un segundo 42,000 millas, necesita miles de años para llegar a mí. Tengo que pensar que más de medio millón de estos cuerpos enormes nadan, por decirlo así, en el océano del espacio. Yo mismo parezco perderme en este universo, como un infusorio en una gota del mar. Y, sin embargo, mi propio conocimiento de mí me advierte que estas esferas del espacio inmensurable y este espacio mismo en el que flotan existen para mí únicamente porque y en la medida en que todo esto es hecho de mi conciencia. Todo objeto puede ser resuelto en hechos de conciencia, es decir, en sensaciones de color, de resistencia, de densidad, de pesadez, de enlace aunador de estas impresiones, etc. Y de nada sirve decir que las sensaciones y las imágenes no son más que elementos de mi conciencia, mientras que estas impresiones e imágenes mías se refieren a un objeto fuera de mí. Porque sólo en el acto de la conciencia se da el enfrentamiento, la separación entre el yo y el objeto.

La interpretación intelectualista de este principio. El fenomenismo

Este principio desemboca en forma imperceptible, a través de sofismas, en el fenomenismo. Según éste, el conocimiento humano consiste en el establecimiento de una conexión incontradictoria entre los fenómenos; mi saber nunca puede sobrepasar el horizonte de los fenómenos, es decir, la conexión de las partes constitutivas de mi conciencia. No hay que deformar este punto de vista con una interpretación en sentido solipsista. Antes bien, la proposición: el conocimiento no puede ir más allá de la captación de la conexión de los fenómenos es cancelada por la proposición solipsista: no existe algo independiente de la conciencia. El fenomenismo es la consciente limitación crítica de la conciencia a los fenómenos, es decir, a las sensaciones y estados de ánimo que se presentan en la conciencia, a su coexistencia, a su sucesión y a sus relaciones lógicas. Espacio, tiempo, sustancia, causalidad, fin, yo y mundo exterior, se resuelven en relaciones uniformes entre puntos relacionales fenoménicos no determinables según sus valores objetivos.

Este punto de vista resulta de modo forzoso del principio fenoménico cuando se le añade el supuesto de que el hecho de conciencia, cosa u objeto, se compone de partes representativas, por lo tanto, de sensaciones, representaciones y procesos mentales. En la escuela inglesa estas partes representativas constitutivas de los elementos de la realidad se designaban como ideas.

La transformación intelectualista del principio fenoménico fue promovida por la acción de la ciencia matemática de la naturaleza del siglo XVII. Buscaba ésta, para el conocimiento humano, elementos simples, adecuados al entendimiento, que se darían de una manera unívoca en la sensación o en el intelecto. Por eso consideraba también los objetos como compuestos de las sensaciones y de las formas de sus síntesis. Esta dirección domina hasta hoy de un modo parejo en las dos fracciones del fenomenismo. Hume, Turgot, D'Alembert y Comte, fundadores de la filosofía positivista, siguen esa dirección lo mismo que Kant, Maimon, Beck y los últimos representantes de la filosofía trascendental. Los positivistas pretenden reducir el conocimiento a un sistema de fórmulas que contenga relaciones de implicación, de igualdad y de dependencia. Kant, con una especie de filtración, ha reducido los conceptos formales de la ciencia matemática de la naturaleza al espacio, el tiempo y la causalidad, abandonando todas las demás partes constitutivas de estos hechos de conciencia como residuos terrenos.

Las consecuencias de este proceder eran inevitables. La subjetividad de las sensaciones es un resultado seguro de la ciencia; fue evidenciada mediante la física, la fisiología y el análisis filosófico. Ahora bien, la relación de las sensaciones con cualesquiera causas que las producirían, nos es completamente desconocida. Y tampoco conocemos la relación de las formas de unión de las sensaciones en representaciones y procesos mentales, que se presentan en nuestra conciencia, con algo fuera de nosotros. Tanto la sensación como estas formas relacionantes son hechos internos. Parece, pues, que la realidad, que se compone de ellas, tiene que resolverse en puras apariencias. Con especial energía, Beck, discípulo de Kant, ha disuelto, partiendo de los supuestos de la

filosofía trascendental, la suposición de objetos. Según estos supuestos de la filosofía trascendental, toda predicación de una existencia de las cosas se produce dentro de las categorías de relación, y la realidad no es más que una fórmula conceptual para funciones del entendimiento.

La hipótesis científico-natural dominante acerca del origen de nuestra creencia en la realidad de los objetos

En conexión con estos supuestos intelectualistas se han presentado varios intentos para explicar el origen de nuestra fe en el mundo exterior. Entre ellos se destaca uno, tanto por el número como por la importancia de sus representantes.

Según Juan Müller[1] el órgano del sentido se siente en primer lugar a sí mismo, su energía inmanente y sus estados. Así, toda criatura animal o humana debe la conciencia de algo fuera de ella al curso de sus experiencias, al enlace de las sensaciones entre sí y con las representaciones. Según Helmholtz *(Physiologische Optik*, 453 *ss.),* se puede determinar la naturaleza de estas experiencias como conclusiones inconscientes. "No podemos llegar jamás desde el mundo de nuestras sensaciones a la representación de un mundo exterior más que mediante una conclusión que marcha desde la sensación cambiante a objetos exteriores que serían las causas de este cambio. Por lo tanto, tenemos que considerar la ley de causalidad como una ley de nuestro pensamiento que antecede a toda experiencia." Por lo tanto, para Helmholtz la creencia en el mundo exterior es demostración suficiente de una ley causal que actúa en nosotros *a priori*. Esta demostración se ha constituido, como la de Kant para el origen *a priori* del espacio, según la regla: lo que es condición de la experiencia no puede ser derivado de la experiencia misma.

No hay que confundir esta opinión, que ha influido tanto en los investigadores de la naturaleza, que ha sido tan eficaz en el progreso del análisis de nuestras percepciones, con aquella otra que trató de hacer valer Schopenhauer (*La cuádruple raíz*, segunda edición § 21, pp. 50 *ss. Acerca de la visión y los colores* y también al comienzo de la obra *El mundo como voluntad*, vol. 2, p. 43). La idea de Schopenhauer es, como otras muchas de este gran escritor, un desarrollo de proposiciones de su maestro Fichte (Fichte, *Destino del hombre*, Kehrbach, 48, 49; *cf.* segunda introducción, *Obras completas*, I, 482) a quien no recuerda en la ocasión, y cuyo nombre pocas veces menciona sin acompañarlo de algún reproche. Ya el fundador del método moderno de la filosofía, Descartes, que no reconocía como dado más que los hechos de la conciencia y se encontraba así con el problema de llegar de estos hechos a lo que trasciende a la conciencia, declara en la "meditación" segunda que no son los sentidos los que nos muestran los objetos, sino que es nuestro entendimiento quien acepta su existencia sobre la base de las sensaciones. Hume ha trazado una teoría minuciosa acerca de cómo de las impresiones que se presentan a nuestra conciencia y, ciertamente, de la repetición de impresiones semejantes, pasamos, por medio de procesos mentales que descansan en la

asociación y en el hábito, a la existencia de las cosas, que serían su fundamento. Pero la fórmula de la conclusión inconsciente la encuentro por primera vez en Fichte. Según éste, las sensaciones no son sino meras afecciones mías, por lo tanto, estados míos. Al considerar estas sensaciones como efectos, marcho en el pensamiento más allá de ellas, hacia una causa sobrepensada, que no puede residir en mí mismo. Con Schopenhauer la sensibilidad, el entendimiento y la intuición son ya entidades abstractas. La sensación es transformada desde un principio, por el entendimiento, en virtud de la función que le es inherente, en la intuición de un algo exterior. Por esto el recién nacido cae en una especie de estupor por la aplicación torpe de esta función a los datos de los sentidos. Pero con Helmholtz, lo mismo que con nuestro Juan Müller, el acento se pone en las experiencias, en los enlaces de las sensaciones con las representaciones adquiridas. Entiende por conclusión inconsciente un conjunto de procesos que ulteriormente puede ser revestido en forma de conclusión y por eso le es equivalente. Y muestra la acción de estos procesos equivalentes a la conclusión en el nacimiento de nuestras percepciones con un gran número de hechos, que así reciben una explicación adecuada. Por eso es tan meritoria su contribución a la solución de la gran cuestión filosófica del origen de nuestra conciencia del mundo exterior y de los objetos exteriores, pues demuestra de un modo inductivo y experimental los procesos mentales que operan en este caso, eliminando así de un modo definitivo la doctrina del "darse inmediato" de algo exterior.

Sin embargo, me parece que en la solución de Helmholtz siguen trabajando los supuestos intelectualistas. En todas sus obras acoge siempre que la ley causal, como una ley trascendental, dada *a priori* (*Tatsachen in der Wahrnehmung*, p. 247), es la condición de conclusiones trabadas y en cuya virtud separamos de nuestro yo algo independiente. En la *Optica* (p. 453) determina la naturaleza de esta ley diciendo que, en su virtud, concluimos del efecto a la causa. Y cuando más tarde parece reducir la concepción de la causa a la relación de uniformidad, de dependencia (*Tatsachen in der Wahrnehmung*, especialmente II, 243 *ss*.), sólo acoge, además de las sensaciones y de las conclusiones inconscientes, el movimiento de voluntad (ocasionalmente, p. 245, el dolor). Desde Descartes, casi todos los que han pretendido explicar el hecho han subrayado esa característica de las sensaciones, de que la voluntad no es capaz de expulsarlas ni de provocarlas o mantenerlas, como razón de la convicción de su independencia de esta voluntad. Y si Helmholtz y Zeller[2] parten también de aquí, y para ellos el mundo exterior surge en procesos mentales, mediante un completar las sensaciones con base en sus propiedades, entre las cuales se encuentra también su inafección por el movimiento de voluntad, en lo que sigue trato yo de colocar como base al hombre en toda su plenitud vital empírica y de mostrar una acción amplia del sistema de los impulsos, de los hechos de la voluntad y de los sentimientos anejos a ellos. También quisiera ir más allá del supuesto de que la realidad del mundo exterior no tiene más que el valor de una hipótesis. Según Helmoholtz, es la más simple que podemos formar: probada y confirmada en círculos amplísimos de su aplicación y, por lo mismo, altamente fecunda para la acción. Pero, junto a ella, son posibles otras hipótesis idealistas irrefutables (*Tatsachen*, 243). Por lo que sigue se verá en qué sentido espero completar

esta concepción.

El principio explicativo

Explico la creencia en el mundo exterior no por una conexión mental, sino partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento y que luego es mediada por procesos equivalentes a los mentales. Nos percatamos de una infinidad de procesos internos que se diferencian en la conciencia con claridad: sensaciones, representaciones, sentimientos, impulsos, volición. Estos procesos se hallan trabados en una estructura de la vida psíquica que es la misma en todos los seres animales y constituye la ley psíquica fundamental de estos seres vivos. Podríamos figurarnos seres vivos que consiguieran su adaptación al ambiente mediante el conocimiento de la conexión causal entre el organismo y el mundo exterior y de los provechos o daños de las diversas condiciones de vida que resultarían de esa conexión. Pero no somos seres de este género. La naturaleza ha hecho posible la adaptación a las condiciones de vida con un gasto mucho menor de medios y de un modo más grosero y por término medio. En el sistema de impulsos, en los sentimientos placenteros y desagradables enlazados a ellos, en los estados de ánimo provocados de una manera regular por clases constantes de causas del mundo exterior, la conservación del individuo y de la especie es puesta en relación directa con las condiciones de vida. Así, el impulso irresistible de nutrición y los sentimientos que se presentan en el sentido del gusto y que van vinculados a su satisfacción, nos enseñan a buscar el alimento y a evitar lo que es perjudicial para la nutrición en todas las circunstancias. Así tenemos que la estructura de toda vida psíquica, el tipo fundamental de la misma, consiste en que las impresiones y las imágenes provocan en el sistema de nuestros impulsos y de los sentimientos que le son anejos reacciones adecuadas; mediante éstas se desencadenan movimientos volitivos y de este modo la unidad de vida es adaptada a su ambiente. Por esto la unidad de vida animal y humana es, en cada etapa, vista desde dentro, un haz de impulsos, de sentimientos de agrado y desagrado y de voliciones. Impulso de nutrición, impulso sexual, amor a la prole, impulso de defensa, de protección y de venganza, necesidad de movimiento y de reposo, y los sentimientos y voliciones sociales, intelectuales que a esto se enlazan, componen juntos el poder volitivo del hombre, que extiende, por decirlo así, sus tentáculos en torno para obtener satisfacción. Los procesos de percepción y pensamiento que se interpolan entre la excitación y la reacción volitiva en las etapas superiores de la vida se extienden y multiplican tan sólo en esta conexión con la vida impulsiva. Por esto todo proceso perceptivo, todo proceso mental tiene como una parte interna suya: interés, atención y la energía y el tono afectivo que proceden del afán íntimo; a través de éstos se une la vida propia. La distinción entre un yo y un objeto, entre un interior y un exterior dentro de nuestras percepciones me parece a mí que surge de la vida propia, de los impulsos, sentimientos, voliciones que la constituyen y cuya parte exterior solamente es nuestro cuerpo.

Antes de ahora se ha intentado resolver la cuestión en esta dirección. Como es natural, toda teoría ha utilizado para explicar el proceso en que surge la realidad de los objetos la inmodificabilidad de las impresiones sensibles por medio de la voluntad. Lo podemos ver con la mayor sencillez en el capítulo clásico de Locke "acerca del conocimiento de otras cosas" (libro 4, cap. 11). Según él, la certeza de la existencia de cosas exteriores, certeza suficiente para la práctica, descansa en las cuatro razones siguientes: *1*) Las representaciones sensibles dependen de estados productivos del órgano del sentido, que es afectado desde fuera. *2*) Yo puedo producir a mi arbitrio imágenes en la memoria, mientras que las impresiones sensibles ni las puedo expulsar por la mera impulsión volitiva ni provocarlas con ella. *3*) También los sentimientos que se enlazan a estas impresiones sensibles son independientes de nuestra voluntad; esos sentimientos nos molestan o nos complacen mientras que las meras representaciones de sentimientos no tienen tal efecto. *4*) El testimonio de un solo sentido recibe muchas veces confirmación por lo que nos dice otro sentido. Un fuego que se presenta al sentido de la vista cobra un alto grado de realidad por la sensación de mi piel si acerco mi mano. Igualmente, según Berkeley, la convicción de la existencia de causas exteriores de nuestras percepciones sensibles se funda en la mayor vivacidad de las mismas comparadas con las imágenes del recuerdo, en su mayor consistencia y orden, en su inmutabilidad, en su inafectabilidad por la voluntad. Sin embargo, estos pensadores, lo mismo que la teoría hoy dominante, sirviéndose de una falsa abstracción han subordinado el mundo exterior a las formaciones de la actividad representativa y lo han explicado completando las sensaciones en el pensamiento por medio de características entre las que se encuentra su independencia de la voluntad. De este modo prepararon el fenomenismo. Frente al escepticismo de Hume y de la filosofía trascendental alemana, la escuela escocesa y algunos pensadores franceses de fines del XVIII y comienzos del XIX se afanaron por superar el fenomenismo. Si a estas escuelas intuicionistas les faltaba la claridad del análisis psicológico, han visto, sin embargo, las lagunas que ofrecía la explicación corriente y han abordado el problema de una superación del fenomenismo partiendo de la acentuación de la voluntad. Yo también me planteé el mismo problema en una conexión más general. En el primer volumen de mi *Introducción a las ciencias del espíritu* señalaba como método pertinente aquel que consiste en marchar del análisis de toda la naturaleza humana a la cuestión del origen y de la legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior. "Para la mera representación el mundo exterior no es más que fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, prescindiendo de sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación. Sabemos de este mundo exterior no en virtud de una conclusión que va de los efectos a las causas o de un proceso que correspondería a esta conclusión, sino que, por el contrario, estas representaciones de efecto y causa no son más que abstracciones sacadas de la vida de

nuestra voluntad" (*Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 7). Recientemente Riehl, en su obra sobre el criticismo filosófico, ha tratado agudamente en la misma dirección la cuestión de la realidad del mundo exterior, en oposición con las teorías idealistas.[3]

Impulsión y resistencia[*]

El esquema de mis experiencias en el cual mi yo se diferencia del objeto está trazado por la relación entre la conciencia del movimiento volitivo y la conciencia de la resistencia con que éste tropieza. Añado, expresamente, que no considero de momento más que uno de los factores que producen, juntamente, la conciencia del yo y del objeto real. Y, como es natural, quiero considerar desde luego la impulsión singular hacia un movimiento tanto en su conexión con los impulsos como con los sentimientos que le son inseparables. Porque el hombre es, en primer lugar, un sistema de impulsos, éstos marchan de la necesidad hacia la satisfacción y en esta conexión se producen las impulsiones. Y sólo partiendo de este sistema de impulsos y sentimientos se puede resolver también la naturaleza compuesta de la experiencia de resistencia.

La significación fundamental de estas experiencias de impulsión y resistencia se debe a que esas experiencias son hechas, ya antes del nacimiento, por el embrión, y ya en él tienen como consecuencia una conciencia imperfecta de la vida propia y de un algo exterior. "El hombre, dice Kussmaul, viene al mundo con una representación, si bien oscura, de un algo exterior, con una cierta representación del espacio, con la facultad de localizar ciertas sensaciones táctiles y con cierto señorío sobre sus movimientos" (Kussmaul: *Untersuchungen über den Seelenleben des neugeborenen Menchen*, p. 36). En esto coincide Kussmaul con Volkmann (*Neue Beiträge zur Physiologie des gefühlssinnes*, 1836, cap. 3, pp. 17 *ss*.), y con Juan Müller (*Physiologie*, vol. 2, 1837, p. 269). Pero lo ha probado con interesantes ensayos en recién nacidos. Entre éstos es muy notable el siguiente. "Una niñita vivaracha y bonita vino al mundo hacia las siete de la mañana, mostró en seguida y repetidas veces hambre, pero fue mantenida en ayunas hasta las once y media. Rocé con el dedo índice su mejilla izquierda, sin tocar los labios. Rápidamente volvió la cabeza hacia ese lado, cogió mi dedo y comenzó a chupar. Retiré el dedo y rocé la mejilla derecha. Con igual rapidez se volvió hacia este lado y volvió a tomar el dedo. Nuevamente puse el dedo en la mejilla izquierda." Y así fue cambiando entre la mejilla izquierda y derecha con el mismo resultado.

Esta distinción entre un algo exterior y la vida propia que el recién nacido aporta consigo, así como el dominio imperfecto sobre los propios miembros y la localización imperfecta que a esto va unida, es todavía más patente en animales recién nacidos. Vi una ternera recién nacida espantarse de grandes objetos cercanos, pero evitándolos mediante movimientos torpes; se movía como a desgana y reculando. Y otra ternera, con tres cuartos de día de vida, se movía en el establo entre pilastras y estacas con seguridad completa y esquivaba, si bien con torpeza todavía, el golpe. Se ha repetido a menudo y en forma variada el ensayo de Spalding: vendó los ojos a un cochinillo recién nacido;

cuando se le quitó la venda al segundo día, apenas si, pasados diez minutos, se le podía distinguir de otros cochinillos que habían disfrutado de la vista sin interrupción. Colocado en una silla, vaciló, hasta que se acurrucó y saltó fuera (en Preyer, *Seele des Kindes*, p. 49). Pruebas hechas con gallinas que han tenido durante varios días los ojos vendados nos muestran cómo, cuando vuelven a recobrar el uso de la vista, poseen inmediatamente una relación completamente segura con el mundo exterior.

Una parte considerable de estos hechos se explican por las experiencias en la vida embrionaria. El embrión del mamífero o del hombre tropieza frecuentemente en sus movimientos con las paredes del útero y también sus propias partes rozan entre sí. A través de la experiencia se ha llevado a cabo en él el enlace entre la sed, la succión de un líquido exterior y el aplacamiento de la sed. Ya Harvey vio al polluelo en el huevo moviéndose dulcemente en el líquido envolvente, abriendo y cerrando el pico. Y con el examen del contenido del estómago y el intestino de las crías se puede ver que ya en el seno materno tragaron líquidos amnióticos. Tenemos, pues, que movimientos espontáneos, percepción táctil, hambre y sed, satisfacción de las mismas mediante la succión de un líquido exterior, proporcionaron al embrión un círculo de experiencias, mientras que el oído, el olfato y la vista sólo después del necimiento reciben impresiones.

Antes de que nazca la cría posee ya en esquema fundamental una conciencia oscura, quizá como de sueño, de la separación de su vida propia de un algo exterior que la condiciona en torno suyo.

Preguntamos, en primer lugar, en qué consiste esta conciencia de movimiento espontáneo y de resistencia en la cual, junto con la conciencia del impulso y su satisfacción, se halla ya como implicada la separación entre la vida propia y lo otro, entre el yo y el objeto.

La percepción de un movimiento volitivo activo es un proceso compuesto, aun excluyendo la cooperación de las sensaciones ópticas. Si las nuevas investigaciones encuentran confirmación, los supuestos acerca de las sensaciones de inervación sufrirán un cambio, pero tanto más se destacará el lugar central que corresponde a la impulsión, que va unida a la representación del movimiento, como un acto puramente psíquico. Porque el proceso que cae en la experiencia interna es como sigue.

Podemos medir a discreción las impulsiones, según su intensidad y su distribución, a tenor de la representación de un efecto querido. Somos conscientes de la cantidad de trabajo o fuerza empleado en ello. No sólo podemos evocar recuerdos de movimientos volitivos, sino también los recuerdos de las impulsiones que encerraban, de la energía gastada en ellos. Así, pues, el proceso volitivo consciente constituye, en diversos grados de intensidad, la base de todas nuestras experiencias acerca de movimientos volitivos activos.

La investigación más reciente acerca del sentido muscular concibe la cooperación de factores en la percepción de los movimientos volitivos de la manera siguiente.[4]

Emerge en nosotros una representación de movimiento y actúa, mediante un proceso peculiar que constituye el proceso volitivo, sobre el campo motor. Tienen lugar en este momento inervaciones centrífugas y producen locomociones periféricas. Pero este

proceso no va acompañado de sus sensaciones correspondientes (sensaciones de inervación). Por el contrario, sabemos de los movimientos así producidos gracias únicamente a las sensaciones que nos vienen de la periferia, provocadas por la ejecución de los movimientos. Entre éstas se observó y estudió en primer lugar las sensaciones de presión de la piel, que acompañan a los desplazamientos de la situación de la piel lo mismo que a los de las partes subcutáneas, y luego las sensaciones de contracción en los músculos, que la mayoría considera condicionadas por los nervios sensitivos que desembocan en aquéllos. Junto a estas dos clases de sensaciones, que entran como factores en la percepción del movimiento volitivo, destaca recientemente Goldscheider un tercer factor que, según sus investigaciones, sería decisivo para la exactitud de nuestras percepciones. El interior de las articulaciones constituye un aparato sensitivo; su riqueza de nervios condiciona su sensibilidad; ésta es diferente según las articulaciones pero, en general, se debe a ella la determinación exacta de la percepción del movimiento.

Eludimos todo lo que se encuentra todavía en el campo de la discusión psicofísica. La proposición que nos interesa a nosotros se destaca con gran seguridad. El núcleo de mi percepción de los movimientos volitivos lo constituye la conciencia de mi impulsión dinámica, en ella confluyen sensaciones de procedencia muy diversa y le proporcionan su correspondiente determinación.

Esta conciencia del movimiento arbitrario o volitivo se pone ahora en relación con la *experiencia de resistencia*; así surge una diferenciación, si bien imperfecta, entre la vida propia y lo otro, lo independiente de ella.

Hago un sondeo. Poseo la conciencia de mi impulsión pero, al mismo tiempo, coloco en el extremo de la sonda una experiencia de resistencia, de suerte que la sonda me aparece como un órgano táctil sensible, como una especie de continuación de mi mano. Por lo general, no presto mayor atención a la naturaleza de esta experiencia táctil. Pues, generalmente, me sirvo de ella para constatar la presencia de un objeto por medio de un movimiento volitivo. Dirijo ahora mi atención a esta impresión; se distingue tanto de la sensación de peso como de la de presión. Una afinidad peculiar entre la experiencia del movimiento volitivo y la de la resistencia en cuanto al modo y manera de la conciencia o de su percatación me hace suponer que también el núcleo de esta impresión lo constituye una experiencia volitiva.

En la impresión de resistencia discernimos, en primer lugar, una sensación de presión. Golscheider ve que el factor principal de esta impresión de resistencia reside en las articulaciones, como aparato sensitivo especialmente equipado de nervios. Así como el desplazamiento de las superficies de la articulación es percibida, según él, como sensación de movimiento, así también el reforzamiento de la presión articular causa la sensación de resistencia. Pero una vez aceptado esto, se trata de saber cómo estos estados sensitivos de las articulaciones pueden tener como consecuencia la “posición” de un objeto fuera del cuerpo. Es insatisfactoria la suposición de que esta objetivación se opera a través de las sensaciones, especialmente de las sensaciones de presión, que hemos destacado al principio como partes constituyentes de la experiencia de resistencia y que están localizadas en las puntas de los dedos, pues esto habría de tener como

consecuencia una sensación local muerta y no la experiencia de la fuerza viva de la resistencia. Mi conciencia de resistencia en la experiencia viva de ser determinado, de padecer una impulsión, tiene patentemente ese mismo núcleo de proceso volitivo que destacamos en la conciencia de la impulsión. La experiencia de la impulsión volitiva se enlaza, en la sensación de resistencia, con la experiencia de un impedimento de la intención. Una volición descarga una impulsión dinámica. Ésta va acompañada, en el desenvolvimiento del movimiento representado, de sensaciones de placer, apenas perceptibles: en este punto se presenta la experiencia de resistencia. ¿Es que en ella desaparece la impulsión? ¿Desemboca en un mero estado sensitivo? Por el contrario, persiste, y se le añade la conciencia del entorpecimiento de la voluntad. Se experimenta un estado volitivo y afectivo de padecer, de ser determinado. Todo el mundo conoce esta situación por experiencias de género muy diverso. En medio de mi trabajo me perturba un ruido desagradable, una representación fatal; no soy capaz de deshacerme de ella, su presión pesa sobre mí. Tenemos en esta ocasión la presión contra la acción psíquica, un estado desagradable de opresión, de entorpecimiento: experiencia de estar condicionado, determinado.

Expliquemos más al detalle esta hipótesis según la cual el núcleo de la experiencia de resistencia, por lo tanto, de la realidad de objetos, lo compone la conciencia de la impulsión volitiva y de la intención y, luego, la conciencia del impedimento de la intención, por lo tanto, *dos estados volitivos*. Tenemos que partir de nuevo de que el hombre, visto desde dentro, es originariamente un haz de impulsos que, en conexión con los sentimientos de desagrado y necesidad, irradia, por decirlo así, hacia todas partes los afanes y voliciones más diversos. En esta trabazón surgen también las impulsiones dinámicas y en ella se comunica a estas impulsiones la fuerza incesante de persistir, de reforzarse. La conciencia de la obstaculización de la intención en la experiencia de resistencia no se ofrece de un modo inmediato en cuanto se presenta un agregado de sensaciones de presión. Cierto que esta conciencia del impedimento cuenta como antecedente suyo, en todas las circunstancias, una sensación de presión o, más bien, un agregado de las mismas. El proceso primario y, por lo tanto, constitutivo, es el siguiente: una impulsión dinámica con una intención determinada persiste, es reforzada y, en lugar del movimiento exterior intentado, se presentan sensaciones de presión. Este eslabón intermedio entre la conciencia de la impulsión y la conciencia del impedimento de la intención, supuesto por el agregado de sensaciones de presión, se halla siempre presente. Llegamos, por lo tanto, a la conciencia del mundo exterior sólo a través de mediaciones. No es posible facilitar el fundamento de nuestra creencia en el mundo exterior valiéndose de ninguna exageración como, por ejemplo, la de suponer una experiencia volitiva directa de resistencia, o mediante la ficción psicológica de un "darse inmediato" de cualquier género. Así como la intención incluye una representación de movimiento, así como el movimiento volitivo abarca un agregado de sensaciones y representaciones fundido con la intención persistente, menguada o potenciada, así también la conciencia del impedimento que se nos presenta en la experiencia de resistencia tiene como condición previa un agregado de sensaciones de presión. Pero se presenta ahora, como un segundo

miembro en este encadenamiento de procesos que nos lleva a la conciencia de resistencia, un proceso mental. Sólo al confluir y compaginar la representación de movimiento y el agregado de las sensaciones de presión y sólo en la conciencia que así nace de su diferencia, puede producirse el juicio de que lo que se presenta no corresponde a lo que se espera, a la intención. "Inesperadamente": esta palabra significa, en este caso, la aparición de un agregado sensitivo que se halla en contradicción con la intención. Por otra pare, "impedimento", "resistencia", "obstaculización": en estas expresiones se contiene ya algo más por lo que se refiere al material sensitivo y al proceso mental. Porque ellas aluden a la cesación de las sensaciones que suelen acompañar a la impulsión y que corresponden a un movimiento que se desenvuelve sin tropiezo, siendo así que la persistencia del movimiento estaba contenida en la intención; tenemos, pues, en estas expresiones una sustitución del movimiento propuesto por el agregado sensitivo de la presión, lo cual no se hallaba dentro de la intención. Si se cumplen todas estas condiciones, si, partiendo de la impulsión, todas estas relaciones entre sensaciones y sus agregados desembocan en procesos mentales, en tal caso, en el sistema de impulsos que constituye el hombre y del que irradian por todas partes afanes a los que se unen inseparablemente sentimientos, surge un nuevo estado volitivo, una nueva experiencia: la experiencia del impedimento de la intención. No se pueden separar en este hecho la parte volitiva y la afectiva. Como tal hecho se presenta de un modo inmediato en la experiencia y es confirmado sin cesar por todas las experiencias de la vida, lo mismo que la impulsión. Constituye el núcleo de la sensación de resistencia.

Vemos, por lo tanto, que en la sensación de resistencia no se da, en una experiencia volitiva inmediata, algo independiente de mí. No es sostenible en este punto la teoría de un darse inmediato de la realidad del mundo exterior. Pero, por otra parte —y esto es lo que quisiéramos destacar— tampoco la realidad del mundo exterior es algo que se infiere de los datos de la conciencia, es decir, algo que se deriva por meros procesos mentales. Más bien, los procesos de conciencia indicados nos *median una experiencia volitiva, el entorpecimiento de la intención*, que se halla contenida en la conciencia de resistencia y nos revela por primera vez la realidad nuclearmente viva de lo independiente de nosotros.

Un resultado de la experiencia se puede presentar con el carácter de algo inmediato, y hasta en muchos animales la existencia del mundo exterior se puede unir con las imágenes visuales en seguida del nacimiento, porque, como ya hemos visto, el fruto ha realizado en el huevo o en el seno materno experiencias de impulsión, movimiento, impedimento y presión.

También experiencias de resistencia todavía más complicadas ofrecen, sin embargo, en la conciencia el carácter de algo inmediato. Cuando, gracias a la intención reforzada, mengua la presión y hasta se extingue, tengo la experiencia de algo independiente de mi voluntad, que ahora percibo como algo que se aleja. Si con la intención menguante u homogéneamente persistente aumenta la presión, en ese caso se me impone todavía en forma más decisiva la experiencia de algo independiente de la voluntad, que yo percibo ahora en su acuciosidad o en el crecimiento de la intensidad de su fuerza. También en estos casos más complicados persiste el carácter de lo "inmediatamente experimentado"

en estas impresiones.

Así, pues, en la impulsión y en la resistencia, los dos aspectos que cooperan en todo proceso táctil se hace la primera experiencia de la diferencia entre un yo y un otro. Tenemos aquí el primer *germen de yo y mundo*, así como de su distinción. Pero esto en la experiencia viva de la voluntad.[5]

La presión del mundo exterior

Cuando un niño pone su mano sobre una silla con la intención de moverla, su fuerza se mezcla con resistencia: la vida propia y los objetos se experimentan a la vez. Si encerramos al niño en un cuarto forcejeará inútilmente con la puerta: en este caso, su vida volitiva, completamente excitada, se percata de un mundo exterior todopoderoso, que entorpece su propia vida, la limita y, por decirlo así, la constriñe. Al afán de escapar al desagrado, de procurar satisfacción a todos los impulsos, le sigue la conciencia de impedimento, del desagrado, de la insatisfacción. Lo que el niño experimenta ocurre también a todo lo largo de la vida del adulto. La resistencia se convierte en presión, parece como si nos rodearan muros de realidades que no podemos romper. ¡Qué murallas de realidades se enfrentan directamente a nuestros deseos! ¡Cómo pesan y nos oprimen! Recordemos: Schiller como alumno de la Academia Militar. Las impresiones ofrecen resistencia, aunque las quisiéramos cambiar; desaparecen, a pesar de que tratamos de conservarlas: a ciertas incitaciones dinámicas dirigidas por la representación de esquivar lo que causa desagrado les acompañan en ciertas circunstancias de un modo regular movimientos de ánimo que nos mantienen en el círculo de lo desagradable. Y de esta manera se va espesando cada vez más en torno nuestro la realidad del mundo exterior.

La demarcación corporal de la vida y el mundo exterior

Así se origina la diferenciación de un objeto exterior con respecto a mi persona, cuyas fronteras las constituyen la piel y los órganos sensoriales y sensitivos inherentes. Tiene una gran importancia para la solución de todo el problema darse clara cuenta que esta diferenciación hay que mantenerla al principio aparte de la de una conexión de conciencia inmediatamente dada y un objeto trascendente. Pero el modo primero como se nos dan la persona y el objeto y su relación, sigue teniendo importancia para la determinación del valor cognoscitivo de la diferencia.

La impulsión volitiva y la experiencia de resistencia se hallan equipadas y, como si dijéramos, revestidas de determinaciones cualitativas y espaciales que proceden de los agregados sensitivos. No nos mezclamos en la discusión de cómo surge esta especialización, sino que acogemos el hecho sin explicarlo. Pero no necesitamos para marchar adelante de la hipótesis de una proyección. Porque los contenidos sensibles aprehendidos espacialmente no se presentan de inmediato en la conciencia en una

relación espacial con un órgano de los sentidos. Sólo poco a poco y mediante percepciones táctiles o por experiencias en la imagen del espejo o mediante la comparación con los ojos o los oídos de otras personas, son captados los ojos y los oídos por el niño como dados espacialmente en la percepción y orientados hacia los objetos. También ellos son imágenes, lo mismo que las de los objetos, y ambos, el objeto perceptivo y el órgano del sentido, pertenecen a la conexión de las imágenes contenidas en la conciencia. Por lo tanto, el objeto no se proyecta en el espacio perceptivo desde el órgano del sentido, espacialmente determinado, sino que, al revés, se desarrolla la orientación espacial partiendo de los contenidos sensibles, y a esta orientación se subordina también luego la imagen del órgano del sentido. Por lo tanto, la creencia en la realidad del mundo exterior nada tiene que ver con una semejante proyección de las sensaciones en un espacio visual o auditivo exterior. La suposición de semejante proyección es ociosa.

Dentro de esta realidad espacial se destaca de los objetos en el curso de nuestras experiencias un yo como cuerpo, como espacialmente conformado y orientado. Esto se basa, primeramente, en que dentro de una esfera, espacialmente delimitada de esta suerte, nuestras impulsiones dinámicas tienen como consecuencia directa movimientos volitivos. Nuestro cuerpo es, por lo tanto, en primer lugar, el ámbito de nuestros miembros movibles. El juego de nuestros impulsos, en unión con representaciones de movimiento, llena, como desde un centro interior, al cuerpo movible en sus miembros. El ámbito de este cuerpo se delimita con respecto a lo que le rodea, pues aquí las impulsiones dinámicas sólo indirectamente provocan un movimiento y a este movimiento exterior no le acompañan las sensaciones en los músculos, en las articulaciones y en las superficies sensibles. Además, sentimientos orgánicos oscuros, inciertamente localizados, llenan, por decirlo así, como un espacio interior de mi yo corporal. En los estados patológicos se presentan con mayor intensidad, con una determinación mayor y localizados con mayor exactitud. Pero existen siempre. Son reforzados por las representaciones de los órganos y de sus estados que fueron adquiridas antes. Y como en los músculos de los miembros movibles y en los órganos de los sentidos se presentan más acentuados los sentimientos sensibles, perfilan, diríamos, en su oscuro lenguaje simbólico, un armazón interno, un esquema fundamental de nuestro yo corporal. Mediante la unión de sentimientos sensibles recordados y de la conexión, adquirida a través de ellos, de representaciones tocantes a nuestros órganos sensitivos con los estados actuales internos de estos órganos, se produce en el hombre un ámbito bien demarcado, dentro del cual transcurre la vida propia, tiene su hogar el juego de los sentimientos; en torno a sus fronteras se extienden los cambios que no van acompañados de ningún sentimiento sensible, sino, en todo caso, por las incitaciones, bien diferentes, de la simpatía. Y en la periferia de esta esfera vital colmada de impulsos, movimientos volitivos y sentimientos sensibles se presentan, claramente localizadas, en torno a la piel, sensaciones de temperatura y de presión. Sobre todo, las impresiones táctiles nos suministran experiencias de la realidad al otro lado de nuestra piel y, por lo tanto, fuera: de “otra cosa” que habita fuera del ámbito de nuestra propia vida corporal.

Así, pues, esa circunstancia señalada por nosotros en la experiencia de resistencia, y según la cual la impulsión y la resistencia componen la base de la conciencia de nuestro yo y de su demarcación con respecto a otros objetos o personas, persiste en la formación de la intuición de nuestro propio yo corporal. Las experiencias que cooperan en la formación de esta intuición contienen en general impulsión, sentimiento, intención, impedimento, resistencia, y se componen con estos elementos y los agregados sensibles en la misma forma que la experiencia primitiva y simple de resistencia.

Estas proposiciones acerca del origen de la demarcación de nuestro cuerpo con respecto al mundo exterior pueden deducirse también de los cambios a los que se halla sometida la demarcación de este yo corporal. Muchas anomalías de la personalidad que han sido observadas en los dementes caen dentro de este punto de vista. De sensaciones anormales de la piel o de un juego muscular enfermizo nace la suposición de que se encuentran dentro del propio cuerpos extraños, arañas, grillos, etc., o de que algunos órganos están poseídos por un mal espíritu.[6] Órganos enfermos son considerados como seres extraños.[7] Miembros inmóviles pasan por cuerpos extraños y un paralítico desprovisto de sensibilidad cutánea considera todo su cuerpo como una máquina fabricada, Análogo a esto es que los niños, que consideran como suyos los ojos, la nariz y las manos, juegan con los dedos de los pies y los tratan sin contemplaciones, como cuerpos extraños: los dolores que en esta ocasión se causan les instruyen acerca de que también esos dedos les pertenecen. También se extiende nuestro sentimiento vital inmediato, en cierto grado, hacia cualquier ensanchamiento constante de nuestra persona que participa de nuestros movimientos voluntarios y nos comunica sensaciones de presión y resistencia. Cierto que pronto notamos la ausencia de sensibilidad en un bastón y las sensaciones de presión de la mano que lo agarra y estas percepciones modifican la experiencia indicada. También la vida de los animales nos da cuenta de este cambio a que se halla sometida la demarcación de la personalidad. Si observamos un ave en cría parecerá que cuenta el nido, el huevo y la cría como si fueran ella misma y siente lo que les pasa como si le pasara a ella.

Percepción visual y mundo exterior

Se añade ahora la percepción visual. Todas las representaciones de un exterior diferente del *yo* que hemos explicado hasta ahora pueden producirse también sin la cooperación de la vista. Pues el ciego de nacimiento adquiere una orientación en el mundo exterior por medio del sentido del tacto, quien, generalmente, en la competencia de los sentidos, suele quedar desplazado en sus contribuciones gracias a la preponderancia del sentido de la vista.

Se ha explicado de diversas maneras, y es difícil decidir, cómo se comportarían las imágenes con respecto a su realidad y a su diferenciación del yo corporal en el caso de un sentido de la vista que actuara aislado. Porque si el pollito o el mismo mamífero recién nacido traen ya consigo la conciencia de un mundo exterior y se orientan en

seguida ampliamente en él por medio de la vista, es que trabajan con lo adquirido por los movimientos espontáneos y las impresiones táctiles. La misma circunstancia se da en los ciegos de nacimiento operados. Pero las dos clases de casos nos permiten una conclusión. También en las percepciones visuales tienen que operar factores que permiten su objetivación, si bien por medio de una subordinación bajo las sensaciones táctiles. Observa Volkmann: "Los operados tenían que aprender que lo que veían eran objetos bien conocidos para su tacto pero no tenían que aprender a distinguir artificiosamente su retina afectada de la cosa afectante. Ninguno de ellos veía la sensación de la luz con un estado interno, parecido al del dolor o al del hambre".[8] Esto se halla condicionado por la formación de la representación de lo exterior en el sentido del tacto o se debe a lo que hay de impulsivo en el sentido de la vista y sería como su demostración. La base para trasladar las impresiones hacia el exterior reside en este sentido, en correspondencia con el proceso en la percepción táctil, en la relación que tiene lugar entre los movimientos de los ojos y las sensaciones de luz y de color. Cuando muevo los ojos hacia la derecha y el objeto no acompaña ese movimiento, adquiero en mi experiencia mental la conciencia de su independencia de mi voluntad. Según estas experiencias, tiene que darse un exterior y mis ojos tienen que servir para verlo. Y también en este caso las "intenciones" dinámicas nacen del sistema de mis impulsos y son mantenidas por él. Por eso estas intenciones se entretejen en la sucesión viva de necesidad y satisfacción.

De un modo todavía más directo pudiéramos imaginarnos que en el sentido de la vista hay algo de tipo impulsivo que busca su satisfacción. Rokitansky supone un "ansia original del sentido hacia su función". Si semejante generalización del supuesto es difícil de demostrar, hay, sin embargo, algunas conocidas experiencias que hablan en favor del mismo por lo que se refiere al sentido de la vista. Kussmaul vio en un sietemesino, en el segundo día de su vida, que al atardecer y con la cabeza desviada de la ventana, se orientaba, aun cambiando la situación repetidas veces, hacia la ventana y la luz. Sin duda ninguna buscaba la luz. Destaca este autor cómo se puede observar que en los primeros días los recién nacidos abren y cierran los ojos. Explica este juego porque la poca luz que penetra en los ojos cerrados motiva el abrirlos; siendo la luz más fuerte, se cansa el ojo y se cierra, hasta que la retina se recobra y busca nuevamente una excitación luminosa moderada. Habría que pensar, pues, la forma fundamental del proceso en que tiene lugar la objetivación de la percepción óptica en forma análoga a la satisfacción del impulso de hambre. La inquietud del impulso es aplacada por el goce y éste tiene certeza de la objetividad de su objeto. Un aislamiento duradero provoca una predisposición para alucinaciones acústicas; la permanencia en la oscuridad durante mucho tiempo, la predisposición a visiones. Pero al seguir con Beneke, Rokitansky, Göring, Riehl el supuesto de semejantes impulsos o energías, especialmente en el sentido de la vista, nos damos cuenta de que le falta un fundamento firme, a pesar de que sería tan interesante a causa de sus relaciones con lo estético de las impresiones visuales.

Pero he aquí lo seguro y claro. La voluntad experimenta constantemente que no puede provocar impresiones ópticas, sino que éstas aparecen y desaparecen con

independencia de ella. Y cuando quiere evitar impresiones se le plantan delante y no permiten su desplazamiento. Pero ambas cosas ocurren, como lo veremos en seguida, según una legalidad interna que se le enfrenta como algo extraño y firme. Ocurren en una conexión según la cual también los movimientos más imperceptibles de los ojos, que fijan el objeto, se basan finalmente en nuestra poderosa vida impulsiva, en cuya virtud la búsqueda o el inútil evitar de impresiones tiene como consecuencia la conciencia del impedimento que viene de fuera y de la presión del mundo exterior.

La creencia en la realidad de otras personas

En esta realidad independiente se presentan las personas o unidades volitivas fuera de mí con una realidad especialmente impresionante. En este círculo más estrecho el mundo exterior cobra una elevada energía realista. Analicemos el proceso que tiene lugar.

En primer término, esta clase especial de objetos cobra su realidad por el mismo camino que los objetos de cualquier otra clase. Y la convicción que así nace en nada se diferencia de la que abrigamos en lo que respecta a la realidad de los objetos muertos. Pero a estas impresiones se agregan, en el captador, otros procesos psíquicos que tienen como consecuencia un reforzamiento de la convicción de realidad. Estos procesos se pueden representar como conclusiones por analogía y, por lo tanto, son equivalentes en sus resultados a tales conclusiones, cualquiera que sea su naturaleza psicológica en cada caso. Miro una figura humana cuyo rostro está cubierto de lágrimas. Son menester procesos aperceptivos interferentes para constatar las partes constitutivas generales de esta impresión. Pero de un modo tan rápido e imperceptible como estos procesos se producen los que les siguen; por medio de ellos sé yo que "se está sintiendo un dolor" y lo comparto. La premisa mayor de este razonamiento por analogía la constituye la relación, experimentada en muchos casos, entre la expresión corporal, de que me doy cuenta, y el proceso anímico del dolor. La premisa menor la constituye la afinidad de la manifestación corporal que se me enfrenta con toda una serie de impresiones parecidas. Así surge en mí la conciencia de un estado interno parecido como base de la impresión externa.

Por medio de estos procesos, equivalentes a los pensamientos por analogía, se me comunica la realidad de una voluntad, determinante desde fuera, de un modo vivísimo ante todo en las relaciones primarias entre padre e hijo, marido y mujer, señor y súbdito. Los procesos afectivos y volitivos que colorean y refuerzan aquí la realidad de otras unidades de vida se componen de mando, dependencia y comunidad. En éstos se vive el tú y también el yo es ahondado de este modo. Un suave cambio constante de presión, resistencia y estímulo nos hace sentir que nunca estamos solos. Y en toda relación social, en toda prevalencia de otra persona, en toda acción de sacrificio, se halla incluida la experiencia de la existencia de otra persona.

Y como la reproducción de la interioridad ajena no es separable del sentir con ella, parece que la simpatía se agrega inmediatamente a la impresión de los estados afectivos extraños. Pero los procesos internos se complican todavía más. Así como en mí los

procesos tienden a provocar una determinada situación afectiva, y el fin, el fin propio no hace sino expresar que la tendencia se encamina a esta situación afectiva, que radica en el sujeto, y que en ella, cuando es procurada, se alcanza un punto absoluto, es decir, que proporciona una satisfacción última, un aplacamiento, así también en el curso de los procesos que percibimos desde fuera pero que revivimos completándolos interiormente y en el encadenamiento de los mismos en otra unidad de vida, consideramos a esta unidad como un fin propio, al igual de nosotros. En esto radica el más enérgico adensamiento de la realidad de esa unidad de vida: yo mismo soy para mí el *ens realissimum*, digan lo que quieran los metafísicos de algo parecido por encima de las estrellas. Con el número y el peso de estos sentimientos compartidos, de estos procesos revividos, re-sentidos, crece al mismo tiempo, con la desembarazada fluencia de las "reproducciones" —que no tropiezan nunca con resistencias, con lo extraño, con lo inaprehensible— el sentimiento de afinidad, de *homogeneidad*, que acompaña, a tenor de las propiedades de la voluntad, a la participación, a la simpatía y a la vida compartida con otros. A las experiencias de los límites naturales de la voluntad por virtud de los otros, se añaden las experiencias, moralmente más altas, según las cuales se reconoce a estas voluntades la condición de "fines propios", iguales a ella en cuanto a realidad y pretensiones, y hasta se siente interiormente vinculada a reconocerlas, se siente, por lo tanto, obligada.

Fichte fue el primero que formuló esta *demostración moral* de la existencia de un mundo exterior. Con esto no hizo sino ampliar la aplicación del método kantiano consistente en fundar sobre los hechos de la conciencia moral una fe para aquello a lo que el conocimiento aislado no suministraba un fundamento suficiente. Si Kant dejó subsistentes los objetos "afectantes" fuera de nosotros, como supuestos intocables del conocimiento, estos objetos transcendentes, e indemostrables dentro de la filosfía kantiana, desaparecieron entre los filósofos trascendentales más agudos de su escuela y así ocurrió también con Fichte. Pues después que Fichte ha descrito la marcha desde las sensaciones, como meras afecciones de mi yo, a los objetos exteriores, mediante conclusiones inconscientes, demuestra luego, con sagaz agudeza, que con esta suposición del complemento de estados sensitivos internos que tendría lugar en el puro pensamiento no se nos descubriría la realidad de objetos exteriores. Y por eso trata de demostrar que sólo para la voluntad y la ley de la conciencia contenida en ella se edifica un mundo que trasciende a la conciencia. Pero lo primero que la voluntad reconoce es la existencia de otras voluntades, las que la conciencia le enseña a respetar como fines autónomos. "Consideraré siempre estos seres como seres que subsisten por sí, que se dan con independencia de mí, que conciben fines y los realizan. El mandamiento: limita aquí tu libertad, honra aquí un fin ajeno, es lo que se traduce en el pensamiento: tengo ante mí de una manera cierta y verdadera un ser igual a mí y que subsiste para sí."[9]

Esta demostración de Fichte no resiste ante la posibilidad, que acabamos de señalar, de que la obligación de honrar a los demás como fines autónomos no se dé *a priori*, sino que se transmita a través de experiencias y de conclusiones. Sin embargo, subsiste un núcleo. Del sentimiento que comparto con otro nace de inmediato la convicción de su valiosa existencia nuclear, el respeto ante su independencia y, sin embargo, una

conciencia de parentesco y solidaridad con él. La distinción de mi yo con respecto a otros hombres contiene, por lo tanto, esta relación particular de mi voluntad con otra voluntad distinta de la mía, independiente y, sin embargo, homogénea y afín. La naturaleza del mundo exterior, es decir, la separación, que tiene lugar en la conciencia, de "un otro" ajeno al yo, cobra con esto un nuevo rasgo. Con él coinciden también otros: la necesidad de encontrar que los sentimientos propios sean compartidos por personas extrañas, que el saber propio sea confirmado en su validez universal y que el valor propio sea reconocido honrosamente.

No puedo aceptar con Riehl que la demostración de la realidad del mundo exterior se pudiera montar sobre la existencia de sentimientos sociales y altruistas como sobre una base independiente[10] ("demostración social de la realidad del mundo exterior"). Porque lo inmediatamente dado, cuando se produce la imagen de una persona que se halla fuera de nosotros, es también la resistencia, la presión, el cambio de los agregados sensitivos, y sólo sobre la base de la subordinación de estas impresiones bajo imágenes afines y su unión con estados íntimos en calidad de causas, se hace posible la con-vivencia y la con-pasión. En primer lugar, sólo en la experiencia de resistencia se nos da otro hombre como tal. Sin semejante experiencia, este otro cuerpo no estaría ahí para nosotros: constituye, por lo tanto, el supuesto de toda experiencia ulterior. Pero como la reproducción y la revivencia tropieza con una estructura interna que tiene como centro el punto absoluto, que descansa en sí mismo, del sentimiento satisfecho, como va, por decirlo así, tanteando y encuentra que en el otro se hallan íntimamente trabados la percepción, la incitación del impulso, el sentimiento, la volición, la satisfacción, el afán por la estructura de una existencia cerrada, experimenta la autonomía de esta unidad de voluntad. Ahora es cuando comprende bien el propio yo y su vida propia, el redondeamiento de la misma por medio de su estructura en un todo cerrado en sí mismo. En estos procesos, y en medio de la conciencia del otro y del extraño, crece la conciencia del parentesco y la homogeneidad: pero a ella va unida el re-sentimiento de estados internos, la con-pasión y la con-placencia, la participación. De este modo, el sentimiento de soledad, de extrañeza, que nos afluye desde la naturaleza pero que también es producido por los procesos anímicos hostiles, incomprendidos de los extraños, no nos sobrecogerá a la larga más que en breves momentos. Nuestro horizonte social está formado por cerradas realidades nucleares, afines a la nuestra, unidas a ésta por participación y solidaridad, pero seres también de una voluntad propia que limita a la nuestra. El que reconozcamos voluntades como limitaciones de la voluntad nuestra y tengamos que respetarlas como fines autónomos constituye, cualquiera que sea el origen de este sentimiento moral, una realidad poderosa con respecto a la realidad del mundo exterior.

Tampoco la realidad de los personajes históricos descansa para nosotros exclusivamente en inferencias hermenéuticas y críticas que marchan, por ejemplo, al hilo de la causalidad, desde las narraciones históricas de un Ranke, Hausser y otros muchos, acerca de Lutero, hasta la impresión de sus obras, cartas y *Charlas de sobremesa* y a las descripciones de los que le vieron, y de aquí, todavía más hacia atrás, a Lutero mismo, que juntaba letra tras letra o cuyo rostro fue dibujado por un contemporáneo. En nuestra

época literaria este método de inferencia ocupa el primer plano. Pero para la inteligencia de lo que es historia es importante darse cuenta del complemento constante de tales conclusiones en virtud de procesos vivos. La realidad de Lutero, de Federico el Grande o de Goethe cobra una superior energía y un mayor carácter nuclear gracias a su acción constante sobre nuestro propio yo, por lo tanto, por la determinación de este yo por la voluntad, actuante todavía, de estas personalidades poderosas, que atraen en la historia cada vez círculos más amplios. Son para nosotros realidades, porque su gran personalidad actúa volitivamente sobre nosotros.

Así se nos da, por de pronto, lo exterior de otra persona. Según nuestra experiencia interna, el impedimento o el estímulo es siempre para nosotros manifestación de fuerza. Y así como nosotros nos experimentamos como un todo actuante, del juego de las manifestaciones de fuerza surge para nosotros, de una manera comprensiva, la unidad volitiva de otras personas. El nacimiento y la muerte nos enseñan a limitar lo real en el tiempo. El mando, la dependencia, la comunidad nos enseñan a captarlo en la limitación de la coexistencia.

La realidad de los objetos exteriores

Al mismo tiempo nuestra creencia en el mundo exterior cobra una mayor fuerza y un matiz especial gracias a las propiedades de los objetos exteriores. La base efectiva de los procesos mentales que aquí tienen lugar son las indicadas experiencias vivas de la voluntad. Pero esta creencia se refuerza y cobra determinación mediante los muy complicados procesos intelectuales que traban en recíprocas relaciones causales al yo, al órgano del sentido, a las causas exteriores y a las personas percipientes.

Estos procesos mentales los ha expuesto magistralmente Zeller en su ensayo sobre las razones de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior.[11] Coincide con Helmholtz en la opinión fundamental de que la realidad del mundo exterior se nos revela en procesos mentales que completan, según la ley causal, la coexistencia y la sucesión de las sensaciones.[12] Pero es fácil desgajar esta opinión de la demostración de cómo por las propiedades de los objetos exteriores, así como por su cohesión y por el intrincamiento de las personas en ellos, esta creencia cobra energía, conexión con todo nuestro pensar y obrar, y hasta una corroboración independiente de toda experiencia inmediata. Pues si no se nos diera en las experiencias de la voluntad la creencia en el mundo exterior, seguiría siendo para el razonamiento humano una hipótesis tan verosímil que cualquier otra posibilidad de explicación de la cohesión de nuestras sensaciones no podría poseer más que un valor insignificante.

El pensamiento establece una conexión causal entre los cambios en el órgano del sentido, el objeto exterior independiente, las impulsiones dinámicas y los movimientos volitivos del propio cuerpo. Esto tiene, como supuesto completamente general, la realidad del mundo exterior. Dentro de esta conexión causal se tejen todas las inducciones de la vida diaria y de la ciencia. Todas nuestras acciones se pueden comparar a experimentos

que pertenecen a esta conexión inductiva. Así resulta que la vida entera, y la vida de todas las generaciones entrelazadas, constituyen un sistema de inducciones montadas sobre el supuesto de la existencia de objetos exteriores, y consiguen con él un conocimiento irreprochable de la conexión causal de todos los fenómenos. Como este supuesto no puede ser sustituido por ningún otro, tiene lugar en este punto una comprobación siempre nueva de la realidad del mundo exterior cuya fuerza crece con la del encadenamiento de sus miembros.

Destaco particularmente el papel que incumbe, dentro de estos procesos mentales, a las experiencias de la voluntad, de la atención, de las impulsiones dinámicas. El que nosotros no concibamos los agregados sensitivos como alucinaciones o sueños, sino que los refiramos a objetos exteriores, se debe a su carácter resistente que la voluntad experimenta. La posibilidad de repetir la impresión, en comparación con la inconstancia de las imágenes oníricas, apunta hacia una causa objetiva. Si consideráramos los agregados sensitivos como una primera clase de sueños, entonces sería algo misterioso, frente al desorden del sueño auténtico, una sucesión de imágenes oníricas consecuente y articulada causalmente. En ella tendríamos que poseer ya, como complejo representativo, aun aquello que nos sorprende inesperadamente y que parece venirnos de fuera de modo incomprensible, como la invención del teléfono o los signos del idioma chino, sólo que rememorado ahora o producido ahora de modo original. Igualmente, todo lo que se cruzara con nuestro propósito y nuestra esperanza, que representara una tensión volitiva, tendría que haber sido producido en realidad por nosotros. Quien, trabajando de noche, se encontrara penosamente interrumpido en sus pensamientos por la alarma de ¡fuego! o porque se le apaga la lámpara, sería, al mismo tiempo, quien se halla en esta tensión y quien la quebranta. Al imaginarnos esto empezamos a sentir el vértigo, y se debe a que tenemos que pensar a la vez, en una misma cabeza y en el mismo momento, dos intenciones volitivas que luchan entre sí. Esto no es tan imposible como pensar de consuno la tesis y la antítesis. Por eso la realidad del mundo exterior hace presa en nosotros con más fuerza cuando nuestras impulsiones dinámicas, bien medidas, no provocan cambios exteriores que corresponderían a nuestro propósito y expectativa, sino que se presenta algo muy diferente de lo querido. La explosión convence al espantado químico, de la manera más efectiva, de la naturaleza independiente del objeto. Al mismo tiempo, reconocemos que las fuerzas que actúan sobre nosotros son finitas y variables, ya que las influimos con la voluntad. Mojamos la pluma, hacemos trazos sobre el papel y, si no hay alguna chocarrería en el objeto, se produce la imagen esperada.

La objetividad del mundo exterior se adensa para nuestra conciencia en la medida en que se pueden colocar las impresiones en una conexión que les es propia. En primer lugar, en forma análoga a la “posición” de otras personas, se van destacando objetos del caos sensitivo a medida que a los efectos que nos comunica regularmente un agregado sensitivo les atribuimos una fuerza, casi de tipo volitivo, que residiría en ese agregado y que se manifiesta en sus propiedades. Tropezamos también en los efectos de los objetos con uniformidades que son inesperadas para nosotros y que no guardan ninguna congruencia con nuestros deseos. Como lo que impide a nuestra voluntad, lo que pesa

sobre nosotros, lo mismo que lo que nos alegra en forma indeliberada e inesperada, se presenta según esas leyes que se hallan en la cosa y no en nosotros mismos, esto que así actúa según sus propias leyes cobra el carácter de una realidad independiente, y en la "ley" nos damos cuenta de un poder por encima de nosotros. La conciencia de una realidad independiente es reforzada todavía por la siguiente circunstancia. Todos los días nos sorprende el desplazamiento perspectivista de las imágenes con el cambio del propio punto de vista, el modo como otras personas captan desde su punto de vista estas imágenes, según nos lo dan a entender los sonidos que de ellas llegan a nosotros, y los correspondientes cambios cualitativos en los objetos, y sólo cuando podemos subordinar todo esto a las uniformidades que nos son conocidas se nos descubre una "legalidad" como poder que domina todas estas impresiones aisladas y cuyo gobierno se nos enfrenta, por lo tanto, como algo extraño e independiente. Además, nuestros razonamientos pueden rastrear este gobierno más allá de nuestra vida y hasta más allá de la humanidad. Antes de que pudieran nacer hombres sobre la Tierra, antes de que alumbraran imágenes de algo real en su conciencia, existía, según conclusiones que podemos hacer, hacia atrás, partiendo de esta realidad, un juego de fuerzas según leyes sobre el mismo globo terráqueo que hoy nos sustenta. Y así, gracias al poder de nuestro razonamiento, nos elevamos a una construcción del curso en el acontecer en el que la marcha revierte en conocimiento. Sólo en una conciencia en que se presenta impulsión volitiva y resistencia se nos da una realidad, una materia y, en definitiva, esta Tierra nuestra en un universo de cuerpos celestes. Pero el ideal de la ciencia consiste en hacer emerger la conciencia de las condiciones de este universo (añadiendo, acaso, su fundamento en Dios) derivado por razonamientos.

Conclusiones corroboradoras sacadas de las modificaciones de la conciencia de la realidad

Echamos mano ahora de otro recurso para resolver nuestro problema acerca del origen de la creencia en la realidad de los objetos. Concluimos siguiendo el método de los cambios que se acompañan unos a otros, por lo tanto, de las modificaciones en la conciencia de la realidad de los objetos a sus factores cambiantes. Razonamientos llevados a cabo con ayuda de este método se mostrarán siempre útiles en diversos puntos decisivos de la teoría del conocimiento. No hago más que presentar el método, y me reservo desarrollos mayores. Sólo aclarando un poco más los estados que se desvían de la norma de la vida en vigilia se podrá esperar poco a poco una mayor exactitud en este tipo de conclusiones.

La conciencia de la realidad de los objetos no es siempre idéntica a sí misma, sino que comprende grados y modificaciones. Desde las representaciones, que se distinguen agudamente de las percepciones, se refieren a ellas y las representan, parte toda una serie de grados y modificaciones que llega hasta las imágenes que aparecen en los sentidos, que van acompañadas de la conciencia segura de su realidad.

Así tenemos ya, dentro del sueño, una gradación de la viveza de la conciencia de

realidad. Es cosa que se encuentra en la experiencia de cualquiera y puede aproximar las imágenes oníricas a la realidad. Durante largo rato consideré una imagen que se presentó en mi recuerdo como la reproducción de un proceso real, hasta que pude constatar que se trataba del recuerdo de una imagen soñada. Krishaber nos comunica, en sus observaciones acerca de una determinada clase de estados neuropáticos que se caracterizan por perturbaciones sensoriales profundas, la siguiente descripción que un enfermo, científicamente educado, hizo de su estado, que duró mucho tiempo. "De todo esto, la sensación de estar soñando era la más sensible; cientos de veces tocaba los objetos que me rodeaban; hablaba muy alto para rescatar la realidad del mundo exterior, la identidad de mi propia persona. Tampoco el contacto con los objetos rectificaba mis impresiones."[13] Otro caso de esta clase fue observado por él en un oficial; éste perdió, junto con la conciencia fuerte de la identidad de su persona, la realidad del mundo exterior, y tenía la sensación de hallarse sumido en un profundo sueño.[14] Krishaber ha reunido un gran número de casos semejantes. En ninguno de ellos se presentó una negación de la conciencia de la realidad y, por lo tanto, un enloquecimiento, pero esta conciencia experimentó una mengua parecida a esa que conocemos por los sueños. También en los enfermos mentales se presentan diferencias considerables por lo que respecta a la atribución de realidad a sus imágenes sensoriales anormales. Diferencias de grado menor se presentan, asimismo, en nuestra vida cotidiana. Si un niño o un hombre primitivo mira al cielo estrellado, sin conocimiento alguno de la gravitación y del análisis espectral, entonces las estrellas, que sólo se presentan en el campo visual, ofrecen una tal lejanía de nuestra realidad palpable que les mengua el grado de su realidad. Esto facilita la fusión de estas imágenes visuales con las ideas de un mundo trascendente. Si la fe elimina de este mundo trascendente la presión, la pesadez, la resistencia y si, en ese mundo, sus figuras se deslizan por las nubes y las alas de los ángeles no necesitan de fuertes músculos para sostener estos cuerpos etéreos, la base sensible la tenemos en la aparición de un mundo sidéreo completamente extraño a nosotros en el mero sentido de la vista. Lo demás lo hace la creencia popular y la doctrina aristotélico-escolástica de un mundo dual por debajo y por encima de la Luna. Esta circunstancia según la cual la cooperación de varios sentidos y de las representaciones que proceden de ellos presta a los objetos realidad plena, se puede observar también en otros casos sencillos. Cuando miramos desde el vagón del ferrocarril y captamos las imágenes de objetos extraños, encontramos que van pasando delante de nosotros como decoraciones; en este caso las impresiones ópticas se ven poco ayudadas por los recuerdos de sensaciones táctiles, de resistencia y de disfrute sensible. Montañas y mares lejanos, que sólo podemos gozar ópticamente, los designamos como meras decoraciones.

Estas modificaciones de la conciencia de realidad son producidas por la cooperación de diversos factores. La distinción entre representación y percepción, la gradación en la que las representaciones se aproximan a la plasticidad de la percepción, las modificaciones de la percepción en estados anormales de los sentidos, constituyen un primer factor; el segundo radica en los cambios de la voluntad y de los sentimientos aliados a ella; el tercero en los procesos mentales o sus equivalentes psíquicos en cuya

virtud ambas clases de hechos, sensaciones y estados volitivos, se coordinan en la conexión adquirida de la conciencia.

En la alucinación tenemos una serie de casos en los que a la aparición de las imágenes en el campo sensorial le acompaña la conciencia de que no les corresponde ninguna validez objetiva. El caso más famoso de esta clase lo tenemos en las alucinaciones de Nicolai.[15] Se había producido un cambio en la circulación de la sangre en el cerebro, que era lo que condicionaba la aparición de las imágenes en el campo visual. La energía de tales procesos es muy diversa. Desde los casos en que la energía de la correspondiente actuación del cerebro hace posible a cada momento el nacimiento de fantasmas, como nos cuentan de sí mismos Goethe y Juan Müller, pasando por esos otros en los que tales fantasmas se presentan en medio de la excitada creación artística, como lo sabemos por las noticias de Dickens, Balzac y otros,[16] tenemos toda una escala de energía creciente de las imágenes hasta llegar, por fin, a los casos descritos por Nicolai, en los que las figuras se presentan a los ojos abiertos en cada momento y se mueven con independencia de la voluntad. Al sanar, estos fantasmas se disipan. Pero en estas alucinaciones vivas y plásticas, como las que nos refiere Nicolai, la imagen presenta por completo el carácter de la percepción provocada por un estímulo externo, pero no le va vinculada la convicción de la realidad de los objetos en el espacio exterior. Ello se debe a que ninguna presión de la voluntad y ninguna depresión o acrecentamiento enfermizo de los sentimientos supera a la conexión adquirida de representaciones y prestan de esta manera a las imágenes de la fantasía, a pesar del entendimiento, una plena consistencia, como una especie de núcleo duro, y a que al mismo tiempo se mantiene sin menoscabo la facultad de examinar estas imágenes mediante procesos de inferencia o sus equivalentes. Tampoco, según experiencias psiquiátricas, acompaña siempre a la aparición de imágenes visuales plásticas en el horizonte visual la atribución de realidad. Un enfermo es molestado por ilusiones ópticas, que se presentan especialmente de noche, y otros síntomas permiten concluir que estas alucinaciones son las primeras manifestaciones de un reblandecimiento cerebral inicial, pero el enfermo puede distinguir perfectamente sus imágenes, como sueños o fantasías, de la realidad. Por lo tanto, la aparición de imágenes vivas en el campo visual, iguales, por lo demás, a la de los objetos, no va acompañada, por sí, de la conciencia de su realidad; no alcanza para prestar a estas imágenes el carácter de realidad.

Otra cosa ocurre si semejantes alucinaciones se presentan cuando pesa una presión anormal sobre la voluntad y el sentimiento, y la regulación de las imágenes, lo mismo que su enjuiciamiento partiendo de la conexión adquirida de la vida psíquica, se hallan perturbados de modo anormal. Los mismos factores que en la conciencia regular prestan su plena objetividad a las imágenes provocadas por estímulos externos prestan en este caso objetividad a las alucinaciones.

El control por las impresiones sensibles y los recuerdos no es capaz de disipar en los enfermos mentales la convicción de la realidad de sus fantasmas. El enfermo mental que ve una vela encendida en la puerta, lo que para él significa la muerte, marcha, por recomendación del médico, hacia la puerta, alarga su mano y nota perfectamente que no

aprehende la vela ni le quema su luz. Sin embargo, no por esto se disipa su creencia. No porque le falta la capacidad de concluir. En otro lugar he señalado que lo que ocurre es, más bien, que el proceso de inferencia ha perdido el fino y firmemente trabado material de la conexión adquirida de la vida psíquica.[17] Además, la presión afectiva abrumadora, de la que no le puede librar ningún acto de voluntad, es lo que en el demente postula, por decirlo así, el objeto exterior que la alucinación le ofrece, y hace que se atenga tan tenazmente a su realidad.

A semejantes estados, en los que representaciones procedentes de estímulos internos cobran la plena energía de realidades, se oponen aquellos otros en los que la autoconciencia, así como la conciencia de la realidad de los objetos, menguan uniformemente de energía.

Parto de casos en los que semejante mengua tiene lugar con plena conciencia y me sirvo otra vez de las observaciones llevadas a cabo por Krishaber en una serie determinada de estados neuropáticos. El interés de los actuales neurópatas alemanes se halla orientado tan plenamente hacia la construcción completa del aspecto físico del proceso, que no he encontrado en la bibliografía alemana ninguna información pertinente al respecto. En todos los casos de que nos informa Krishaber el paciente siente repentinamente vértigos, ruido en los oídos, perturbaciones de la vista, de la audición y de tacto. En un caso observado con minuciosidad tenemos: "Estas perturbaciones de la vista me recordaban el modo como se ven los objetos a través de cristales muy cóncavos o también el modo como aparecen los objetos cuando se les observa, junto a una estufa muy encendida, a través de la caliente capa de aire que aparece temblorosa. Mi perturbación visual se aproximaría a una mezcla de estas dos impresiones." Las perturbaciones del oído eran todavía más decisivas: no se daba cuenta ni del origen de los sonidos ni de la voz del interlocutor y también su propia voz le parecía venir desde lejos. "Me parecía que mis piernas se movían sin intervención alguna de mi voluntad."[18] Otro enfermo observa que no siente el suelo en la marcha y que sus piernas le parecen movidas por una fuerza extraña.[19] Y siempre resulta de estos estados, especialmente de las perturbaciones de los sentidos, un cambio en la conciencia de la realidad del mundo exterior y su correlato en la autoconciencia.

La primera persona observada fue un escritor. Luego de un susto muy grande, visión doble, rumor de oídos, vértigos, hiperestesia de la piel, perturbaciones de la vista cuya índole particular no se nos comunica; el tono de su propia voz le sorprendía. Le parecía que soñaba y que no era la misma persona; acerca del curso ulterior de la enfermedad nos cuenta, como lo hemos recogido arriba, que tanto la conciencia de la identidad de su persona como de la realidad del mundo exterior se le hizo incierta.

Otro caso, un oficial inglés; después de un trabajo excesivo y de grandes preocupaciones, presión del corazón y dolores nerviosos de tal género que apenas si puede retener las lágrimas. "Parecía al enfermo que algo le cubría por completo y se presentaba como una resistencia entre él y el mundo exterior, comunicándole así un sentimiento del más profundo aislamiento." "Al hablar, su voz le parecía extraña, no la reconocía ni la tenía por suya; si se hablaba con él se sentía ensordecido, como si

hablaran varias personas a la vez, y le parecía imposible prestar atención; a estas impresiones se juntaba otra: dudaba de su existencia, le parecía como si no fuera él mismo y le costaba esfuerzo creer en la identidad de su persona y hasta había momentos en que no estaba seguro de existir. Por el mismo tiempo perdió la creencia en la realidad del mundo exterior y se sentía sumido en un sueño profundo." "Desde los primeros días de la enfermedad, no sentía el suelo que pisaba, lo que hacía sus pasos inciertos y le infundía el temor de caer; sus piernas eran movidas como por una voluntad extraña; constantemente tenía la idea de que no le pertenecían." Luego se presentaron los vahídos, incapacidad de reconocer los objetos y de orientarse, incapacidad de fijar los objetos persistentemente, perturbaciones de la vista. El enfermo notaba a menudo que existía una conexión entre las alteraciones de su vista y las dudas en su existencia y las acogía conjuntamente. Confundía con frecuencia hechos con recuerdos de sueños; sentía la inclinación a expresar palabras inadecuadas y sólo con esfuerzo podía reprimir movimientos involuntarios, carecía de voluntad y de energía. El sentimiento de no existencia era tan fuerte que tenía miedo de mirarse al espejo; "lo menos durante quince meses no me atreví a mirarme al espejo".

En un tercer caso semejante, a menudo le parecía al enfermo que las personas que le rodeaban eran figuras de un sueño y no creía tampoco que existiera él mismo. Esto iba unido a una profunda postración y al hecho de no sentir al andar el suelo que pisaba.

De otros casos similares destaco todavía lo siguiente, que el observador con formación científica nos describe minuciosamente y que está tomado de las informaciones señaladas sobre perturbaciones de los sentidos (caso 38). "Me parecía que en la primera parte del día estaba soñando y me costaba gran esfuerzo distinguir las imágenes de mis sueños del mundo real. En momentos, casi perdía el concepto de mi propia existencia y me sentía tan cambiado que creía o me parecía haberme convertido en otra persona."[20]

Estos hechos explican también, con independencia del gran interés que supone para el psicólogo la modificación de la autoconciencia lo mismo que la conciencia de la realidad del mundo exterior, la influencia que una perturbación profunda en la percepción ejerce, no sólo sobre la conciencia de la realidad del mundo exterior, sino también sobre la energía de la autoconciencia. Porque al mismo tiempo de la mengua de la realidad objetiva se presenta también la mengua de la energía de la conciencia del yo. Es igual cómo se aprecien las diversas influencias que parten de las enfermedades del corazón y cuáles sean los cambios del sentimiento común lo mismo que de las impulsiones dinámicas que cooperen, pues lo seguro es que estos casos testimonian la acción que ejercen las perturbaciones de la percepción en el decrecimiento de la realidad de los objetos y luego, indirectamente, en el decrecimiento de la energía de la autoconciencia. Este segundo efecto indirecto lo explicaría yo de la siguiente manera. Todos vivimos como bajo la suma de todas las experiencias de resistencia y presión de los objetos que actúan y se entrelazan según leyes; coordinamos toda nueva impresión en estas experiencias; en esta tensión entre impulsión y resistencia poseemos la realidad plena de nuestro yo y de los objetos. Cuando ya no se pueden coordinar las percepciones en esta

conexión efectiva, que hasta entonces fue permanente, y parecen oscilar, alejarse, presentar un carácter de inaprehensibilidad, y ya no está presente este nexo efectivo, con él se ausenta también la tensión entre él y yo.

Muy otras son las condiciones en las cuales las imágenes oníricas cobran una semirrealidad o tres cuartos de la misma. Y, sin embargo, la significación de la circunstancia volitiva para la conciencia de realidad es todavía mucho más clara. Los cambios de la irrigación sanguínea y del metabolismo en el sueño provocan, por una parte, una mayor receptividad para las imágenes, en un proceso parecido a aquél en que se producen las alucionaciones, pero, por otra, una fuerte disminución de las acciones reguladoras y coordinadoras de la conexión psíquica adquirida sobre estas imágenes y de la dirección voluntaria de la atención. Así se produce esa falta de control de las imágenes que tiene lugar también en las alucinaciones descritas; al mismo tiempo, la atención disminuida no puede mantener las imágenes o desplazarlas a discreción; se deslizan ante la conciencia como las imágenes de la linterna mágica, con independencia de la voluntad y de la atención de quien las ve; así se produce una realidad independiente, pero de sombra; y ésta se ve reforzada por su relación con el juego de los sentimientos, que perdura también durante el sueño. Las imágenes oníricas se entretejen con las pasiones. En la vida alerta, lo mismo que la luz del día opaca la de la lámpara, pravalecen las percepciones permanentemente presentes. En el sueño profundo la conciencia no se puede sustraer a las imágenes de la fantasía, que parecen asediarla; es sorprendida por ellas como por algo inesperado; no las puede aquietar. Sin embargo, estas imágenes tienen una vida de sombras, que es el carácter que atribuimos a la esfera de los sueños. Porque la voluntad, la impulsión, el movimiento volitivo y la resistencia enérgica, prestan a la vida la realidad plena; el acomodamiento de las imágenes singulares en una realidad regular a la que se subordina esta realidad hasta los términos de una conexión que nos resiste según sus propias leyes; movimientos volitivos corroboran esta realidad: de todo esto carece la esfera de los sueños. La tensión entre el enérgico sujeto dinámico y los objetos ha sido aflojada.

También en los estados narcóticos, tan parecidos al sueño, se puede comprobar cómo de una semejante tensión surgen, por decirlo así, el yo y el mundo en su separación. Voy a destacar una noticia sobre el fenómeno en el que se van disgregando el yo y los objetos al despertar.[21] Aunque la noticia procede de los años cuarenta, no disponemos de otra más minuciosa. Se ve cómo, con la reaparición de actividades con cuya cooperación se elabora la conciencia del yo, según los resultados de los análisis psicológicos, a saber, sentimientos sensibles y movimientos volitivos, vuelven a diverger de nuevo el yo y los objetos.

Se trata del mismo acto de separar el yo y los objetos dentro de la conciencia, como una especie de surco abierto en esta conciencia, en el cual se delimita el yo y la imagen se objetiva como algo exterior. Un yo se da para nosotros en cuanto lo distinguimos de un mundo exterior y la expresión mundo exterior sólo tiene sentido en la medida en que éste se demarca con respecto al yo. Si nos imaginamos suprimido uno de los hechos, también el otro desaparece. Si se extinguiera la autoconciencia ya no habría ningún

exterior para los objetos, faltaría la ocasión para la relación de lo propio o interior con lo exterior.

Al despertar de una narcosis, no podía Harless separar su personalidad de la de otra persona en la que recaía su mirada, que empezaba a despertar. En este caso estaba suprimida la separación entre el yo y los objetos, aunque ya se captaban imágenes. En otro caso, todavía más notable, el nervio óptico era capaz, al despertar, de llevar sus impresiones a la conciencia, pero fallaban todavía los movimientos voluntarios, punto cuya importancia se revelará luego. "De una vez vi a mis dos amigos, que presenciaban el experimento, junto a la estufa del laboratorio, pero no veía ningún otro objeto, pues no era capaz de desplazar los ejes ópticos de la postura que tenían antes de la narcosis. Entre los dos echaba de menos a un tercero, yo mismo; pero no con la conciencia de que yo tenía que estar allí, sino con el recuerdo histórico de que hacía poco se encontraba un tercero. Busqué a este tercero durante unos tres segundos, como en un espacio vacío, hasta que, en un momento, con un vivo movimiento de la mano, despertó mi autoconciencia y me sentí de nuevo entre ellos."[22] Vemos cómo retornan el sentimiento y el movimiento volitivo y se restablece de nuevo la autoconciencia. No se nos dice expresamente, pero es obvio que estas imágenes no poseían ninguna existencia exterior mientras les faltaba el punto relacional de una autoconciencia.

Concuerda con todo esto que el animal y el niño se diferencian tan enérgicamente del mundo exterior como el hombre adulto. El sentimiento propio, la estimación propia, el afán por aplacar los impulsos actúa con la misma fuerza vital que en el hombre desarrollado.

Confirmación por la vida que poseen las cosas para el niño y el hombre primitivo

La impulsión y la resistencia contienen el germen de la separación entre el yo y el objeto; esta separación se perfecciona mientras el yo se redondea como un todo "final": del juego caótico de manifestaciones de fuerza que rodean al yo se desprenden ahora otras personas. Porque la primera conexión objetiva de un todo que se nos revela es el de otra persona. La madre que se inclina sobre la cuna del niño, lo coge en brazos y lo amamanta es para él la primera realidad plena que emerge del trasfondo del caos sensitivo y se le hace viva. Porque, a tenor de sus propias experiencias de querer y actuar, algo se le actualiza como una fuerza en cada impedimento o favorecimiento que experimenta. Y ahora se experimenta regularmente un ordenamiento de efectos de fuerza que, con base en el propio sentimiento de vida, se comprende como "otra persona". Según esta analogía concebimos también los objetos. Las propiedades y efectos de un objeto semejante se unifican mediante una fuerza análoga a la voluntad. La cosa y su fórmula conceptual, la sustancia, no es una creación del entendimiento, sino de la totalidad de nuestras fuerzas psíquicas. La demostración más inmediata de esto la tenemos en la imposibilidad de presentar esta fórmula ante el entendimiento de un modo transparente y sin contradicciones. Pero también se muestra esto en la vida volitiva que

las cosas ofrecen para el niño y para el hombre primitivo. Numerosas experiencias históricas confirman nuestra concepción: el animismo en los pueblos primitivos, el representar mítico, conocidas peculiaridades del lenguaje, la propensión irreductible de la poesía a restablecer la vida de la naturaleza, a pesar del conocimiento mecánico de la misma, en nombre del hombre entero. Todo esto lo he desarrollado por extenso en mi *Introducción a las ciencias del espíritu* y en el boceto de poética.

El resultado

1

Decía Kant que representaba un escándalo para la filosofía y la razón humana no haber encontrado todavía ninguna demostración suficiente frente a los que han tenido la ocurrencia de dudar de la realidad del mundo exterior. Si partimos del mundo como representación, si se considera la relación de los enlaces sensibles con la impulsión y el sentimiento nada más que como un rasgo característico de esos enlaces que hace posible concluir de ellos a sus causas más allá de la conciencia, entonces surge para la filosofía la tarea de una demostración que, por vía de razonamiento, llegue al otro lado de la conciencia valiéndose del concepto de causa. Hay que marchar entonces de los fenómenos, que se dan en la sensación y en el pensamiento, al concepto límite del fenómeno, a lo que trasciende la conciencia; porque sólo por medio de él podremos hacer concebibles los hechos que se presentan en la sensibilidad y en el pensamiento. Por eso la explicación recurre a la hipótesis de la existencia de un trascendente y determina también hipotéticamente sus propiedades. Esta pretensión de derivar de los hechos de la conciencia la existencia de algo trascendente de la conciencia de modo que se imponga con validez universal ha surgido dentro de un pensamiento no crítico todavía del todo. Ese trascendente cobra existencia independiente más allá de la conciencia como un concepto claro en sí mismo y trata de mostrar su validez efectiva. Se debe esto a un método que fija las cuestiones epistemológicas fundamentales y su solución dentro de un círculo de conceptos abstractos, los menos posibles, como si de este modo aumentara su seguridad. Descartes, despistado por la matemática, buscaba en la conciencia, llena de la realidad y de los conceptos científicos sobre ella, elementos y relaciones mentalmente necesarios; por medio de ellos quería llegar del *cogito sum* al mundo exterior y, finalmente, al conocimiento metafísico. Estas relaciones eran, como es natural, transparentes en la misma medida en que se trataba de meras relaciones mentales. Se intelectualizaron así los conceptos de causa y sustancia y se creía que, en su claridad y distinción, se poseía un criterio de validez objetiva, y se contaba con ellas al pensar. Los metafísicos corrigieron, partiendo de estos conceptos, las experiencias de donde habían surgido (véase en Zeller, *ob. cit.*, 230 *ss.*, sobre las dificultades así nacidas). Y si después se partió en la consideración epistemológica de una idea más justa sobre el origen de los conceptos de causa y de sustancia, la meta del método siguió siendo la demostración de

una existencia independiente más allá de la conciencia por medio del concepto de causa. No se redujo a los hechos que se dan en la conciencia la característica de una existencia independiente que presentan los objetos. De esta suerte se unió a una característica, que únicamente se funda en las experiencias de la voluntad, la de la allendidad de la conciencia, sin ninguna consideración crítica acerca de su origen. Unos trataron de demostrar de forma convincente la realidad de lo trascendente a la conciencia, mientras que otros señalaban la imposibilidad de una demostración universalmente válida valiéndose de argumentos superiores. ¿Cómo sería posible lanzar un puente desde el suelo firme del yo, por medio del concepto de causa, a lo que está más allá de la conciencia? Allí no hay ningún suelo firme. Y así, junto al realismo crítico de la escuela intelectualista y su hermano gemelo, el fenomenismo, se elevó siempre la doctrina intuicionista, que apelaba al carácter inmediato de la conciencia de realidad exterior. Voy a intentar mostrar que estos puntos de vista no se pueden mantener ante el análisis que hemos llevado a cabo.

2

Ya hemos visto que el supuesto de los escoceses, de Jacobi y algunos investigadores franceses de nuestro siglo acerca de la certeza inmediata de la realidad del mundo exterior es falso. También pudimos descubrir el origen de esta apariencia: la experiencia de resistencia surge en un proceso compuesto, pero entra luego en nuestra conciencia como algo simple. Siempre son necesarios procesos mentales mediadores para producir la experiencia mental de la realidad. La afirmación del carácter inmediato de esta experiencia se debió únicamente a la ausencia de un análisis psicológico fundamental. Esa afirmación ha sido refutada definitivamente por los análisis de las percepciones visuales y acústicas llevados a cabo en los trabajos de Helmholtz, y la llamada teoría de la intelectualidad de la percepción sensible ha sido corroborada por esos trabajos de modo definitivo. Nosotros hemos intentado completar esta teoría mediante el señalamiento más circunscrito del aspecto del objeto que procede de la vida impulsiva. Al mismo tiempo, hemos presentado un método que permitía concluir de los cambios en la conciencia de realidad a los diversos factores cuyo producto es. Así, pues, podemos considerar como resultado seguro: el saber de un algo independiente que trasciende a la conciencia no se da de un modo inmediato.

Pero este saber tampoco se puede lograr mediante conclusiones de tipo convincente. Una demostración semejante se basa sobre el supuesto de que la legalidad del pensamiento tiene aplicación a lo que concretamente se halla del todo fuera de la conciencia. Se trata del viejo principio de los grandes metafísicos griegos y de los físicos filósofos del siglo XVII. Se sirve de los conceptos de existencia, realidad, causa, sustancia, a pesar de las conocidas objeciones que se han hecho valer tanto por parte de los positivistas, a partir de Hume, como de los filósofos trascendentales, a partir de Kant. Y, sin embargo, si partimos de la exigencia de no sólo describir mediante uniformidades las impresiones de dentro de la conciencia, sino también explicarlas, nos vemos forzados,

partiendo de los supuestos intelectualistas indicados, a la hipótesis de objetos exteriores, y esta hipótesis cobra un fundamento tanto más fuerte cuanto más se acentúan esas propiedades de las impresiones que consisten en su inmodificabilidad y legalidad, como lo han hecho Helmholtz y Zeller.

Porque la realidad del mundo exterior es, efectivamente, el supuesto más general que se halla en la base de todas nuestras inducciones, tanto en la vida corriente como en la ciencia. Y toda inducción con éxito, todo hallazgo de una legalidad, toda actuación prevista y que tiene éxito, se convierte, por lo mismo que se basa sobre ese supuesto, en una nueva confirmación del mismo. Cierto que este supuesto puede ser reemplazado por otro, cosa que no se podrá excluir nunca. Pero ese supuesto nuevo se ofrece como muy artificioso y en alto grado inverosímil. Las imágenes de los objetos, o están condicionadas por algo trascendente a la conciencia que actúa según leyes a cuyo tenor se puede explicar la presencia, los cambios y la desaparición de esas imágenes, o tales imágenes tienen su fundamento en la conciencia que las representa. En este último caso, esta conciencia se halla dispuesta en tal forma que produce la apariencia permanente de los objetos que entran desde fuera y que se distinguen del yo. La aparición, el cambio y la desaparición de los objetos son deducibles según leyes de la condición general de la apariencia de realidad de estos objetos. ¡Pero cuántas cosas no implica esta segunda suposición! Todo desplazamiento perspectivista se halla en una relación firme, según leyes ópticas, con el cambio del lugar del observador. En esta conexión se hallan incluidas otras personas dotadas de sentidos; poseen imágenes visuales, producen sonidos, y también estas impresiones sensibles transcurren como si existieran tales personas y miraran tanto a los objetos como recíprocamente a sí mismas. Finalmente, en la vida de cada una de estas personas se ensamblan estados que se desvían de la vida en vigilia, los sueños, el juego libre de la fantasía; son de tal índole que pueden ser también derivados, según las mismas leyes generales, a tenor de las propiedades de la psique, bajo la condición de la existencia de estímulos sensoriales objetivos. Un mecanismo tan complicado de dispositivos que convergen todos a la apariencia de la existencia de objetos reales presupone, como es natural, algo que actúa con arreglo a fin, pero que no cae en nuestra conciencia. Ya lo designemos como yo o como Dios o demonio, es la representación más fantástica que pudiéramos fabricar: un monstruo hipotético sin igual. Una adecuación a fin completamente sin fin y sin sentido. Cuando yo, este hombre individual, comienzo a experimentar y a recordar, ese ser tiene que disponer mi primera experiencia con miras a la conexión de todas las experiencias futuras. Hay que derrochar una cantidad enorme de inteligencia constantemente para la finalidad más ínfima, una mera apariencia. Todos los sentimientos morales que entran en esta conexión, todos los gastos de energía de la voluntad heroica sólo pueden estar condicionados por esta apariencia y tienen que referirse, únicamente a meras apariencias. Así, este mundo de apariencia se convierte en un mundo de fraude; el ser más sabio y más inútil ha producido todo esto y es, al mismo tiempo, mi yo, en el que se contienen mis sentimientos morales. Vemos, pues, cuan inverosímil es semejante supuesto. Basta figurárselo para rechazarlo.

Sin embargo, nadie puede refutarlo con validez universal, pues en esta construcción de hipótesis de trascendentes a la conciencia le quedan al pensamiento repliegues donde sustraerse a las consecuencias de sus supuestos en la oscuridad de lo trascendente. Como que en esa demostración existe una falla que puede ser encontrada de nuevo en cada argumento establecido por la escuela intelectualista. Sería una nimiedad dudar del derecho a extender las operaciones del pensamiento a lo que está más allá de la conciencia y a reconocer validez en este campo a las leyes del pensamiento. Toda argumentación se halla, como es natural, bajo las propiedades más generales del proceso mental que destacamos, en la abstracción, como formas y leyes del pensamiento. Así como no vemos sin el sentido de la vista y ésta es la condición bajo la que se hallan todas las imágenes, tampoco se puede expresar o fundar ningún hecho de la conciencia sin pensamiento, ni sin él encontrarse ningún complemento de los mismos mediante lo no dado. Pero resulta más delicado fundar la relación de las sensaciones con los objetos en una conclusión que va de los efectos a las causas. No sabemos si este concepto capta algo al ser llevado desde fuera a lo que trasciende a la conciencia. Pero la falla más patente consiste en lo siguiente. Toda demostración acerca de que las causas de nuestras sensaciones residen fuera de nuestro yo, no puede llevarse a cabo, dada la completa oscuridad de esto que está fuera y de sus condiciones, más que de una manera indirecta, es decir, mediante la exclusión de la posibilidad de que la trabazón sensible se funde en el yo mismo. Pero para esto es necesario el supuesto de que las leyes de la misma, abstraídas de la vida psíquica consciente, se pueden emplear como patrón en este campo metafísico sin límites. ¿Y por qué no será posible que mi existencia consciente posea condiciones de vida unidas a ella dentro de las cuales rijan otras formas del acontecer? ¿Por qué no habrán podido desarrollar procesos conscientes y haber dejado resultados tras sí mientras que el recuerdo de estos procesos ha desaparecido? ¿Por qué… ? pero es ocioso mostrar en detalle que es completamente indeterminable el modo como puede estar fundado retrospectivamente nuestro yo en una conexión semejante, y cómo de las mismas condiciones puede obtener para nosotros el conocido curso de vida, y sobre las determinaciones a este particular descansa toda demostración de la escuela intelectualista respecto a la realidad del mundo exterior.

3

Mediante el análisis psicológico pudimos elevarnos a la clara conciencia de cómo se nos da en la conciencia algo independiente de nosotros y qué es lo que tenemos que entender por ello. Tras el sentido de las palabras yo y otro, yo y mundo, diferencia del yo y del mundo exterior se hallan las experiencias de nuestra voluntad y de los sentimientos ligados a ella. Todas las sensaciones y procesos mentales no hacen sino revestir estas experiencias. Si nos pudiéramos figurar un hombre que fuera exclusivamente percepción e inteligencia, acaso este aparato intelectual podría contener todos los medios posibles para la proyección de imágenes y, sin embargo, nunca haría esto posible la distinción entre un yo y los objetos reales. Su núcleo se halla más bien en la relación entre

impulsión e impedimento de la intención, entre voluntad y resistencia. He tratado de mostrar —y precisamente en esta demostración singular radicaba para mí lo más importante— que esta misma relación comunica realidad a las impresiones en todos los lugares de su trama, que ésta acumula realidades mediante la cooperación del pensamiento, adensa así la realidad y que, por encima de las posiciones singulares de realidad planta, por decirlo así, poderosos garfios dentro de la total realidad por medio de las leyes que actúan como fuerzas. Vimos también que la impulsión, el movimiento volitivo, la presión, la resistencia, el impedimento, la presencia de lo inesperado, el fracaso de lo querido y la acuciosidad de lo contrario, la no presencia de lo esperado constituyen el aspecto interior de la conexión de nuestras percepciones, representaciones y procesos mentales. En la medida en que estas partes internas se suman, actúan unas en otras, interfieren, aumenta el carácter de realidad que las imágenes poseen para nosotros. Se convierte en una potencia que nos abarca por completo, en una red cuyos hilos retienen todo y a la que nada escapa. Impulsión, presión, resistencia, son como los elementos firmes que comunican a todos los objetos exteriores su solidez. La voluntad, la lucha, el trabajo, la necesidad, la satisfacción son los elementos nucleares siempre recurrentes que componen el armazón del acontecer espiritual. Aquí está la vida misma. Es constantemente demostración de sí misma.

Desde este punto de vista se puede resolver de modo más completo y adecuado en detalle la cuestión acerca del origen de la conciencia de realidad y establecer así de un modo más satisfactorio la explicación de esta conciencia de realidad. "Si las percepciones, así resume Zeller la opinión vigente (*Vorträge*, II, 253), se consideran en general como procesos en nosotros de los que suponemos que son provocados por objetos fuera de nosotros, no es posible ver por qué otro camino pudiéramos haber llegado a este supuesto si no es por la conclusión del efecto a la causa. Nos encontramos con estas sensaciones e imágenes perceptivas y la naturaleza de nuestro pensamiento nos fuerza a preguntar por sus causas." Por el contrario, yo supongo que no construimos en el pensamiento un exterior subordinándonos a la concepción de causa, sino que en las experiencias de impedimento y de resistencia se nos da la presencia de una fuerza que tenemos que considerar como exterior, separada de nosotros. Porque el impedimiento y la resistencia implican fuerza no menos que la impulsión. Así como en la conciencia de la impulsión se halla la experiencia de que yo ejercito una fuerza, así también en la conciencia del impedimento y de la resistencia se halla la experiencia de que una fuerza actúa sobre mí. No puedo alejar de mí la representación deprimente de mi enfermedad mediante un esfuerzo volitivo, sino que ejerce sobre mi sentimiento vital una presión duradera. En toda experiencia de este tipo me percato claramente por dentro de que en la presión o en el impedimento se halla presente una fuerza. Y en esto se diferencia lo que actúa de aquello sobre lo que su acción se ejercita, gracias precisamente a esta relación. No excluye esto naturalmente que una conexión abarque a lo relativamente diferente, separado. Así Platón separa el intelecto y la sensibilidad como partes del alma y los empiristas las sensaciones de un modo relativo como fuerzas singulares. La separación se refuerza cuando una voluntad constante de la que parten planeadamente impulsiones

dinámicas tropieza permanentemente con la misma resistencia. Además, formamos el todo teleológico de nuestro yo y la relación estructural aquí vivida se nos convierte en el hilo para trabar las impresiones en la totalidad de una segunda persona. Del juego confuso de las impresiones le emerge al niño la madre como realidad completa: primera representación de la realidad en general. No persigo esta línea, sino que destaco otro punto decisivo en el cual mi explicación se aparta de las dominantes. Según éstas, las sensaciones, que como tales no son sino procesos en el interior del sujeto sensitivo, son referidas por nosotros a cosas fuera de la conciencia y la regularidad de esta referencia tiene como consecuencia que no sepamos distinguir imágenes y cosas, sino que creamos ver las cosas mismas. Yo supongo, por el contrario, que un agregado sensitivo que se me presenta se muestra independiente de la impulsión, impide mi vida impulsiva y no permite que mi necesidad desemboque en satisfacción, y en estos efectos se me hace presente una fuerza de la que el agregado sensitivo es como el aspecto exterior. Aquí se nos da la representación de cosa. Por eso todos los cambios provocados por las condiciones del percibir en mis imágenes no me despistan por lo que respecta a que la fuerza, que constituye la cosa, se halla presente y actúa en sus impresiones. En el agregado sensitivo reside el objeto. Sólo ulteriormente la consideración científica desarticula esta relación en forma que la imagen es el efecto de la cooperación de la aportación sensitiva con una causa exterior y que, por lo tanto, la imagen se refiere al objeto. El yo y el objeto se hallan ambos dentro de la conciencia. Porque la fuerza exterior se halla presente en los efectos sobre la voluntad y los sentimientos. Además, el objeto ofrece el mismo carácter nuclear que el yo. Porque no está construido en el vacío por el pensamiento, sino que posee su vida propia y su núcleo independiente en la vivencia de la voluntad.

4

Finalmente, desde este punto de vista podemos resolver el problema de la legitimidad de nuestra creencia en una realidad exterior. La fundación filosófica de esta creencia no puede sino expresar analíticamente lo que se da en la experiencia viva y ensanchar el horizonte de la misma por medio de las partes constitutivas que se encuentran en esta experiencia. No hace, pues, sino expresar lo que es la realidad del mundo exterior en el sentido bien entendido de esta experiencia. Y en la medida en que se confirma nuestra explicación semejante interpretación de la experiencia es completamente suficiente. No necesitamos trasladarnos en el puro pensamiento por medio de la conclusión a las causas de los hechos de la conciencia, a lo que trasciende a la misma. En toda experiencia de impedimento o resistencia nos está presente la fuerza que en esta presión actúa sobre la voluntad. La separación relativa que con esto se nos da siempre se completa en la separación del yo con respecto a otra persona. Separación de un exterior con respecto a un yo no es más que la relación dada en esta experiencia típica. En la medida en que un agregado sensitivo no posee la estructura de una conexión volitiva, sino que es la causa permanente de un sistema de efectos, lo denominamos objeto. Y por todas partes en que

podamos mostrar mediante conclusiones los mismos elementos, ponemos realidad. Y los objetos muestran, en las uniformidades de su acción o leyes independientes de la voluntad, su realidad autónoma.

Así, pues, tenemos que en este aspecto queda cancelado el fenomenismo al subordinar la conciencia de la realidad del mundo exterior a los hechos de la voluntad, de los impulsos y de los sentimientos que componen la vida misma. Se ha resuelto el antagonismo entre especulación y vida o acción. En una conversación entre un vedantista y un budista se refuta así el idealismo: si alguien afirma que no percibimos ningún objeto, es como si mientras uno come y siente directamente que se le va aplacando el hambre, afirma que yo no como y que nunca me aplacaré. Esto expresa con justeza que la realidad se revela en la voluntad y que lo que se halla más allá de ella no es más que mera palabra. Las experiencias de la voluntad, en las que surge el objeto, son mediadas por procesos sensitivos y mentales; lo he mostrado reiteradamente. Pero en estas mediaciones se hallan como núcleos firmes los hechos conscientes. Hay que sopesar en todo su alcance que sólo las sensaciones, las representaciones y procesos mentales nos conducen de la impulsión al impedimento de la voluntad, hay que reconocer que estas sensaciones se podrían considerar como imágenes puramente subjetivas y en ese caso no habría, por decirlo así, motivo alguno para que la voluntad se encontrara impedida. La naturaleza de las imágenes y representaciones no excluye una consideración semejante y la alucinación, el sueño y la locura ofrecen analogías para esto. Sin embargo, los ásperos hechos volitivos de impulsión e impedimento prohiben semejante sesgo subjetivo, fenoménico. La impulsión persiste mientras se presenta el impedimento. No son estados que se suceden, sino que, al mismo tiempo, se da la impulsión, persiste y se encuentra impedida. Piénsese la impulsión como resultado de una decisión volitiva en uno mismo, el impedimento como eso mismo en otra persona. Así como en el pensamiento no se pueden poner al mismo tiempo *a* y no *a,* tampoco se puede atribuir a la misma voluntad esta intención volitiva y la acción contra ella así determinada.

Que al yo se le enfrenta un tú o un ello no quiere decir otra cosa sino que mi voluntad experimenta algo que es independiente de ella. Están presentes dos autonomías, dos unidades volitivas y ésta es la experiencia que se halla en la base de expresiones tales como unidad, divergencia y multiplicidad de voluntades o de objetos. La voluntad y su impedimento se presentan dentro de la misma conciencia. Como ambos se revisten de agregados sensitivos y procesos mentales, la voluntad se convierte en persona que aparece en el cuerpo y la resistencia en objeto. Así ocurre que ambos hechos son conscientes y podemos decir que la conciencia abarca a los dos.

Aquí tropezamos con un raro problema. Los conceptos de efecto y causa han nacido por generalización y abstracción de las experiencias indicadas de la voluntad. Suponemos ahora que la causa penetra, por decirlo así, en aquello en que actúa y le es, por lo tanto, presente; pero esto no excluye para nosotros que se halle fuera de ello y separado de ello. Esta es la expresión abstracta del hecho según el cual se presenta dentro de la conciencia una resistencia, un impedimento de la intención que se extiende más allá de la voluntad.

Al interpretar nosotros los movimientos de los cuerpos por medio de estas

experiencias de impulsión y resistencia surge la concepción de una multiplicidad de fuerzas físicas. Esta interpretación es favorecida porque la impulsión se presenta en nuestra propia experiencia como impulso dinámico y el impedimento de la intención como contacto, resistencia y presión. Es instructivo ver cómo en la mecánica y la filosofía mecanicista del siglo XVII el concepto de momento en Galileo, los de ímpetu y conato en Hobbes, en ambos la conexión de estos conceptos hasta la sensación, más lejos la correlación entre procesos dinámicos y estados internos en Spinoza, la aparición de la multiplicidad de fuerzas en el sistema de movimientos con Leibniz, no hacen sino ahilar los estambres que se dan de un modo regular en las experiencias de la voluntad y en el revestimiento de las mismas por agregados sensitivos en los hombres incultos. Así construimos también todos los procesos históricos partiendo de una multiplicidad de unidades volitivas. Todas las acciones corporales exteriores de estos seres psicofísicos nos son la expresión de procesos volitivos de los mismos. Unidad volitiva, lucha de voluntades, afinidad y solidaridad de las mismas, señorío, dependencia, asociación: todo hechos volitivos. Sobre ellos descansa la historia. Y ciertamente emerge tras las personas individuales un trasfondo como de niebla. Los objetos y sus elementos singulares se traban en unidad mediante leyes, las personas se nos presentan en las relaciones de afinidad y solidaridad, en la necesidad que tiene su pensamiento de validez universal, en los hechos del sentimiento del honor y, en general, de corroboración del sentimiento propio por los demás, no como átomos, sino unidas en una forma para nosotros inaprehensible.

Todas las especulaciones metafísicas acerca de cómo puede estar un yo separado, cómo los separados actúan entre sí, cómo ambos pueden hallarse bajo la misma ley, cómo un yo puede habitar en un cuerpo, surgieron por la falta de autognosis crítica; el pensamiento quiere ir más allá de los hechos expresados en sus conceptos. Esas especulaciones están fomentadas por las falsas separaciones que resultan de los supuestos de la dirección intelectualista abstracta. En cada momento de nuestra vida experimentamos cómo la independencia del yo volitivo se presenta a la vez con el impedimento de su volición y con la condicionalidad y dependencia implicada por ello. Vivimos cómo se dan al mismo tiempo la vida propia de las voluntades, su lucha y la conciencia de afinidad y solidaridad entre ellas. Si sacamos de aquí conceptos abstractos y los ponemos en relación, no por esto sacamos de la experiencia nada que va más allá de ella.

[1] *Vid*. Condillac, *Traité des sensations*, 1775, I, 1. La impresión olorosa de su estatua no es, al principio, más que una modificación de la sensibilidad misma.

[2] Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, vol. III, acerca de las razones de nuestra creencia en la realidad del mundo anterior (1884), p. 225.

[3] *Der philosophische Kritizismus*, II, 2, pp. 128-176. 1887, II, 1, pp. 18 *ss*.

* *Impuls and Widerstand* dice el texto alemán. Traducimos *Impuls* por "impulsión" para evitar la confusión con el impulso —*Trieb*— de la vida impulsiva —*Triebleben*— más cerca de la acepción "tendencia", "instinto", pero que no nos es permitido traducir por "instinto". [T.]

[4] Alfred Goldscheider. "Untersuchungen über den Muskelsinn", en *Archiv für Physiologie*, editado por E. du Bois-Reymond, 1889.

[5] Experiencia de la voluntad = estado en que desemboca la voluntad por mediación de la representación.

[6] Griesinger, *Psych. Krankheiten*, 4 p. 104.

[7] Manchart *Repertorium*, III, 74 *ss*.

[8] Volkmann, *Neue Beiträge*, cap. 3.

[9] Fichte, *Bestimmung des Menschen* (Destino del hombre), Obras completas, páginas 259 *s*.

[10] Riehl, II, 2, 172.

[11] *Vortr. und Abh*., III, 225-285.

[12] *Abh*., 252 *s*.

[13] Krishaber, *De la Néuropathie cérébro-cardiaque*, pp. 8, 9.

[14] *Ibid*., p. 15.

[15] Descritas por él en el *Berliner Monatschrift*, 1797. Impreso en sus *Phil. Abhandlungen*, I, 58 *ss*.

[16] Cf. mi discurso sobre la imaginación poética y la locura, 1886 (*Obras*, V, 2).

[17] V. *La imaginación del poeta y la locura*, pp. 15 *ss*.

[18] Krishaber, *op. cit*., pp. 15 *ss*.

[19] *Ibid*., p. 16.

[20] Krishaber, *op. cit*., 151.

[21] Harless y Bibra, *Wirkung des Schwefeläthers*, 1847, pp. 25 *ss*., pp. 81 *ss*.

[22] *Ibid*., p. 27, y cf. 84.

EXPERIENCIA Y PENSAMIENTO

Estudio acerca de la lógica gnoseológica del siglo XIX
(1892)

I

Amicus Socrates, amicus
Plato, magis amica veritas.

LAS DIFICULTADES que pesan sobre una fundación empírica de la lógica han sido expuestas de modo convincente por Sigwart en su crítica de la lógica de J. S. Mill. Siguiendo el método de Kant muestra cómo la acción de la asociación y de la regularidad no alcanza para derivar de las impresiones y representaciones el número, el espacio, la cosa, la causa, la validez del juicio y la evidencia de las leyes logradas por inducción. Por el contrario, se tienen que añadir a las impresiones la acción de la síntesis, los principios contenidos en ella y la conciencia de la necesidad que a esta acción acompaña, para que surjan el número, el espacio, el tiempo, las categorías, el juicio válido y la universalidad de la ley natural. Con la mayor sencillez vemos esto en el origen del número. "Para que escuchemos un golpe tres veces seguidas no se da más que una sucesión de tres sensaciones, pero no la representación de esta sucesión, ni tampoco la representación del número tres." Igualmente convincente es la refutación que hace Sigwart de la derivación que hacen Hume y Mill del concepto de cosa o de sustancia partiendo de la coexistencia regular. "A la idea empirista de la asociación meramente exterior de sensaciones diferentes que se da en la percepción y que se consolida por el hábito hay que oponer la proposición de que en el concepto de la cosa se contiene una síntesis que no puede explicarse por los factores sensibles de nuestro representar, sino que proviene, en última instancia, de una función original en virtud de la cual relacionamos entre sí sensaciones de diferentes sentidos para configurarlas en la representación de un objeto espacial."[1] De igual modo convincente nos demuestra Sigwart que en la ley causal según la cual todo cambio debe tener una causa exterior se contiene un postulado no dado en las experiencias. Este postulado exige la concentración de la multiplicidad de las percepciones según principios unitarios. Como ley causal no es otra cosa que la tendencia a comprender lo dado como necesario.[2] También demuestra Sigwart que en todo acto mental discursivo actúa un principio *a priori* contenido en la acción del pensamiento y que no puede derivarse de ninguna acumulación de experiencias. La conciencia de la validez objetiva que se contiene en todo juicio formado correctamente tampoco se funda directamente en el hecho de que el enlace subjetivo de las representaciones corresponda a las relaciones de lo que es sino, más bien, a que opera en la acción enjuiciadora el principio de la concordancia y, todavía más allá, la constancia de las representaciones.[3]

Esta opinión de Sigwart es irrefutable en cuanto al punto capital de que en la acción enjuiciadora o predicativa actúa un principio en cuya virtud se destaca una relación de contenidos de lo cambiante momentáneo y es acogido en la conexión mental por medio de la diferenciación y, luego, por el enlace elevado a clara conciencia. Otras indicaciones de Sigwart sobre el particular están sujetas a discusión. El sujeto y el predicado, como observa justamente, no se hallan unidos por el principio de la identidad lógica. Nos dice ésta que aquello que yo me represento sólo en diferentes tiempos y por ocasiones diferentes no es distinto por su contenido sino lo mismo. Más bien se puede hablar de concordancia entre el sujeto y el predicado. Lo que yo pienso con el término predicado lo vuelvo a encontrar en mi representación del sujeto. También la teoría de Erdmann acerca de la acomodación concuerda con esta concepción de Sigwart. De la acción de este principio *a priori* proviene, según Sigwart, el carácter de necesidad en el juicio válido. Por lo tanto, como cada acto mental es un juicio, en cada acto mental actúa un principio que radica en la síntesis, principio que imprime al enlace de lo empíricamente dado el carácter de necesidad. Consecuentemente todos los demás procesos mentales compuestos deben poseer el mismo carácter y, como es sabido, Sigwart, precedido por Apelt, ha demostrado esto frente a la inducción de Mill. Lo más indiscutible en toda su exposición es la idea de que el conocimiento no se puede fundar en las meras experiencias singulares y momentáneas. Tiene que añadirse otro género de "experiencia"; pues también esta expresión "experiencia" le gusta a Sigwart.[4] En la acción singular tenemos que estar seguros de que la misma no depende de las condiciones momentáneas y cambiantes del momento singular, sino que ha de ser la misma en todos los momentos cambiantes.

En esta polémica contra la lógica empirista Sigwart se halla de acuerdo con Lotze. El resultado de la investigación psicológica de Lotze, por lo que se refiere a la génesis del conocimiento, es el siguiente: "Es menester concebir todas las operaciones lógicas del espíritu como un todo conexo, como una tendencia unitaria cuyas manifestaciones singulares permiten ser articuladas por su sentido en una serie comprensible mientras que, según su génesis como procesos psíquicos, resultan completamente incomprensibles." Destaca constantemente: "Por muy finas que sean las relaciones en que se encuentren nuestras representaciones, todo su orden interior no podría engendrar por sí mismo la idea de una unión necesaria entre ellas si la naturaleza del espíritu no llevara consigo la exigencia de semejante unidad."[5] Sobre el mecanismo de la interacción de los estados psíquicos se tiende la actividad relacionadora que no se puede derivar de esa interacción, actividad que interpreta la multiplicidad de las impresiones en el sentido de un todo conexo.[6] Los supuestos más generales acerca de la conexión de las cosas obedecen a un afán por domeñarlas que se funda en la naturaleza más íntima de nuestro espíritu unitario. Y subraya siempre, por lo que se refiere a esa índole peculiarísima del pensamiento, que su rasgo fundamental consiste en que lo fáctico, la uniformidad empírica, la expectativa que de aquí nace de que se ha de producir un fenómeno, recibe su justificación por la idea de una ley general.

El mismo método para la refutación del empirismo empleado por Lotze y por Sigwart

sobre base kantiana es empleado también por Liebmann, en forma especialmente impresionante en su *Climax de las teorías,*[7] por Wolkelt en su obra acerca de la experiencia y el pensamiento y por otros varios autores. El método es siempre el mismo: se compara lo que la cooperación de experiencias en una conciencia puede producir, bajo las leyes psíquicas conocidas por nosotros, con la realidad de nuestro pensamiento. Lo que en nuestro conocimiento procede de fuentes conocidas se compara con la suma total de este conocimiento y se ve que existe un excedente que apunta hacia otras fuentes receptivas.

Pero ¿a qué se debe que estos autores no hayan podido vencer, por lo menos en Alemania, al empirismo? ¿Por qué esta filosofía nacional alemana, fundada por Kant y desarrollada por un gran número de disertos y agudos escritores y que es irrefutable en aquello que niega, no ha podido quebrantar, por lo menos en Alemania, el predominio de que goza el empirismo en las ciencias? Porque la fuerza de este empirismo reside en que con él se puede iniciar algo. En la crítica del conocimiento asegura al investigador de la realidad de sus objetos y, sin esta certeza, tanto las ciencias de la naturaleza como las del espíritu pierden el acicate de su actividad. Permite una construcción transparente de la psicología y el empleo del experimento en ella. Una filosofía que pretenda superar el empirismo debe contener los recursos para resolver los problemas que agitan a la sociedad actual. Pero, en este punto, los lógicos inspirados en Kant caen en dificultades no menores que aquellas por cuya razón han rechazado el punto de vista empirista, Consideremos estas dificultades.

II

En primer lugar, Lotze y Sigwart se hallan colocados sobre los supuestos de la filosofía kantiana según los cuales hay que separar en nuestra experiencia la forma de la intuición y del pensamiento de la materia de las impresiones. Esta separación está fundada por Kant con esta proposición. “Aquello que hace que las sensaciones (lo múltiple de lo fenoménico) se ordenen en relaciones es imposible que sea también sensación.” Desde puntos de vista psicológicos surgen reparos a esta separación entre materia y forma.

En primer lugar, ya hechos psicológicos sencillos nos conducen por encima de ella. Poseemos, al mismo tiempo, sonidos diferentes entre sí, sin captar por ello su heterogeneidad en una coexistencia. Por el contrario, en el dominio de las sensaciones táctiles y visuales no tenemos más que una coexistencia. Como vemos, la índole de los contenidos sensibles condiciona la forma de abarcarlos conjuntamente. Se añaden a esto consideraciones de tipo general. No es posible imaginar —y mucho menos que exista— una multiplicidad sensible separada de la conciencia unificadora. Sería una *contradictio in adjecto*. Pues la multiplicidad presupone diferencias. Pero cada diferencia es una relación entre contenidos. La relación se puede dar únicamente para una conciencia que la abarca. Ésta es, por lo tanto, condición para la existencia de una multiplicidad. Por otra parte, cada función de síntesis tiene lugar únicamente entre contenidos. Si esta función

ha de ser una condición de la percepción presupone ya, para que pueda funcionar como tal función, contenidos perceptivos. En esto Platón vio con más hondura que Kant. Es, pues, imposible, por ejemplo, suponer una ley causal innata. Por otra parte, es absolutamente incomprensible cómo estableciendo las sensaciones como elementos psíquicos pueden ser enlazadas desde fuera mediante el vínculo de la conciencia unificadora. Ahora bien, si suprimo su aislamiento suprimo también la significación de esa separación entre materia y forma.

Una objeción de gran alcance frente a la consideración del espacio como una forma de la intuición ha sido desarrollada por Stumpf.[8] Señala cómo la exigencia, radicada en el esquematismo kantiano, de una mediación entre la materia y la forma ha conducido a la teoría de Lotze acerca de los signos locales para el espacio; pero a este respecto se ve que la relación de esos signos locales con las impresiones reclama otro sistema de signos. "Los signos locales, en el sentido de Lotze, no pueden ayudarnos, aunque coloquemos en lugar de las sensaciones musculares cualquier otro género de cualidades, o aunque nos limitemos al mero postulado abstracto de tales sensaciones auxiliares. En todos estos casos tenemos, al mismo tiempo, dos sumas de cualidades en la sensación, la de los colores y la de las sensaciones auxiliares, y faltan puntos de apoyo para saber cómo hay que acomodar las unas con las otras, qué miembros de cada una de las series se corresponden. Habría que exigir un nuevo sistema de signos y así hasta el infinito."[9]

Generalicemos, pues que tropezamos aquí con un problema completamente general. También se han reclamado, consecuentemente, signos temporales, y se han pedido análogos de los signos locales hasta para la gradación y ordenamiento de las intensidades, para que una sensación determinada ocupe un lugar determinado en la serie de las intensidades. "Si, por lo tanto, dice Stumpf, en cada formación de series y ordenamiento de sensaciones tenemos un problema que sólo se puede resolver mediante el supuesto de un sistema de signos, la cosa va hasta el infinito. Por lo tanto, en alguna parte se tiene que dar, directamente, en las sensaciones, su orden, como peculiaridad inmanente."

De este modo los hechos mismos nos conducen al postulado de una inmanencia del ordenamiento o de la forma en la materia de nuestras experiencias. Es menester cancelar esta falsa separación de la materia de las impresiones y las formas de la intuición y del pensamiento que las abarcan en unidad y la falsa separación, que es su consecuencia, entre un mecanismo, que procede del comportamiento recíproco de las sensaciones y representaciones aisladas, y el pensamiento que se cierne sobre ellas. Es menester cancelar esta restauración del dualismo psíquico.

III

Prosigamos. En Sigwart y los demás lógicos influidos por Kant tenemos una multiplicidad de sensaciones, su coexistencia y sucesión, sus asociaciones, su confluencia accidental así condicionada. Hemos separado de todo esto un logismo que produce la conexión en el conocimiento. Esta escuela kantiana reconoce la impracticabilidad del empirismo y lo

sustituye por una dualidad primaria entre las sensaciones y la actividad mental. Por eso la relación entre las dos sólo se puede producir desde fuera, mediante postulados.

Por eso también, según Sigwart, la lógica y la filosofía en general comienzan con el postulado de que la conciencia inmediata de la evidencia, con la que distinguimos el pensamiento necesario, es segura. "La creencia en la legitimidad de este sentimiento y su seguridad es el último fondo en que se ancla toda certeza; quien no reconozca esto, para él no habrá ninguna ciencia sino sólo un opinar casual." En esto nadie le ha de contradecir. Sólo así podemos empezar a pensar. Este postulado se especifica luego, al comienzo de la metodología, en los dos postulados siguientes. "Es supuesto de nuestro conocer teórico que nuestras percepciones dadas permiten, plegándose a las exigencias de nuestro pensamiento, un ordenamiento en un sistema conceptual y una conexión legal." El entendimiento no prescribe leyes a la naturaleza, sino que entramos a elaborar mentalmente la naturaleza con supuestos en los que tenemos que creer, que son afines a los principios fundamentales en el campo ético. Y también representa el postulado correspondiente de nuestro pensamiento práctico "que nuestro hacer real se deja subordinar a un fin unitario".[10]

Pero he aquí lo decisivo. Cierto que no podemos ponernos a pensar sino manteniéndonos en la característica del saber válido, que radica en nuestro sentimiento de convicción. Pero notemos también, por de pronto, que este sentimiento de convicción adopta formas diferentes según la naturaleza del saber. Su forma más sencilla es la certeza de la percepción, la validez del juicio que expresa que un hecho o una relación están contenidos en la realidad. Por el contrario, la evidencia es una forma del sentimiento de convicción por lo que respecta a verdades abstractas. Puede ser, por lo tanto, fatal el hecho de que Sigwart considere la característica de evidencia como la única para la presencia del juicio válido. Pero lo que decide sobre su filosofía es otra cosa. Al penetrar Sigwart en la lógica con estos postulados nos alivia de la tarea de su transformación en supuestos acerca de la conexión del mundo: la copresencia de las sensaciones y del logismo no se resuelve mediante el análisis gnoseológico; los elementos empíricos y el pensamiento se enfrentan abruptamente; así surge, del postulado de su correspondencia, de su ser los unos para el otro, la fórmula metafísica.

"Para nuestra captación inmediata —así expone una vez más el supuesto kantiano más general de su sistema como si se tratara de una realidad dudosa— son independientes entre sí, por una parte, nuestro pensamiento que busca unidad y conexión, con sus formas enlazadoras de concepto y juicio, con sus categorías de sustancia y causalidad, y, por otra, la multiplicidad de las sensaciones; ni sobre un terreno puramente subjetivista ni sobre el supuesto de un mundo exterior real se puede obtener la demostración de que tienen que corresponder mutuamente." La sensación y el pensamiento se enfrentan autónomamente. La primera es involuntaria y dada. Éste unitario y guiado por la voluntad. La relación entre los dos se puede establecer únicamente con el supuesto teleológico de que la naturaleza se halla dominada por pensamientos y que nuestro espíritu está organizado como para pensar estos pensamientos. Esta "legalidad" del mundo es, por lo tanto, pensable únicamente como

conexión teleológica. Porque "las leyes encuentran su existencia real únicamente en la forma del pensamiento sintetizador y sólo en la forma del pensamiento es posible la relación constante de una multiplicidad de elementos entre sí".[11]

Y lo mismo que la autocerteza del pensamiento, así también la de la voluntad nos conduce al supuesto de una conexión metafísica. Reclamamos una armonía entre las exigencias del deber y las leyes de la naturaleza: también este postulado nos remite a la idea de un orden teleológico de tipo inteligible, fundado, por lo tanto, en Dios.[12]

Al desenvolverse la fórmula metafísica de una conexión teleológica inteligible en Dios del postulado contenido en la voluntad de saber y en la de obrar, el punto de vista kantiano desemboca en el punto de vista afín de la dialéctica de Schleiermacher. Sólo que para el tan platónico Schleiermacher toda la dialéctica es la "explicación" del gran sentimiento vital religioso que, en medio de la tensión de la voluntad encaminada al saber y a la acción, tiene certeza al mismo tiempo de la presencia de lo infinito en lo finito, de la victoria de lo divino en el mundo. Mientras que en los autores modernos que han abandonado este temple contemplativo y estético predomina lo hipotético y lo problemático, en este punto de vista predominan las relaciones de los postulados con presupuestos metafísicos. Así se destaca con más fuerza el parentesco con el ocasionalismo y con la armonía preestablecida.

Para señalar todavía con mayor precisión lo decisivo en este punto de vista tendré que advertir que entre el comienzo de la lógica y, con él, de la filosofía, y la conclusión de la misma, no se encuentra un análisis de la experiencia, del pensar y del concebir, sino una lógica formal. Ésta presupone la multiplicidad de las sensaciones y el curso mental involuntario. Colocada como en una región por encima de ellos, estudia la actividad mental o el juicio, lo describe y establece las condiciones y las leyes de su realización normal. Y entonces vienen esos bellos capítulos sobre el número, el espacio, el tiempo, el movimiento, la sensación, la cosa, la causación, elementos conceptuales psicológicos sobre cuya base se pueden derivar las aplicaciones de las funciones y de las leyes mentales que tienen lugar en los métodos.

Así tenemos que, a pesar del método filosófico modificado, nos encontramos con la vieja metafísica científico-racional: conocimiento garantizado mediante la conexión teleológica entre el logismo y la naturaleza y esta conexión garantizada, a su vez, por la idea de Dios. Vuelven a aparecer Aristóteles y Tomás de Aquino. Y todo esto se debe a que el logismo no analizado es puesto exteriormente en relación teleológica con la naturaleza, que se nos da en la coexistencia y sucesión de sensaciones aisladas. Dios funciona realmente como el *vinculum substantiale*, que enlaza lo que a nosotros se nos da primaria y completamente separado mediante una conexión supuesta.

IV

En el fondo encontramos la misma posición en Lotze. Hace que sobre el juego de las sensaciones y el mecanismo del curso mental involuntario se eleve el logismo como algo

extraño a todo eso. Fundamenta su independencia a la manera kantiana. Como que nos muestra la espontaneidad del pensamiento enlazador, independiente, que se manifiesta en formas y principios peculiares del pensar, más bien mediante una especulación metafísica que no un análisis psicológico. Voy a presentar el núcleo de esta especulación. Toda acción consiste en que un elemento mueve a otro a pasar a un nuevo estado que, a su vez, se halla condicionado por la naturaleza de este segundo elemento. Toda receptividad en la cual lo que recibe la impresión reacciona sobre ella presupone espontaneidad; los estímulos pueden mover al sujeto, pero a una actividad que corresponda a la naturaleza propia de éste. De estas relaciones metafísicas generales concluye su visión gnoseológica fundamental. Pero nos encontramos ante una inversión de la situación. Nuestros conceptos de acción y pasión que proceden primariamente de nuestra experiencia interna, son utilizados por Lotze para interpretar esta experiencia. Es decir, que aquello que nosotros conocemos únicamente por la experiencia interna ha de ser empleado para esclarecerla. Y todavía más. La entidad metafísica de una sustancia psíquica con actividad propia pero que puede ser afectada por otras sustancias y que luego reacciona según su propia naturaleza espontánea ha de servir para obtener ideas gnoseológicas.

Si, pues, por una parte la visión gnoseológica fundamental es fundada mediante una especulación metafísica totalmente problemática, por otra se rechaza todo análisis psicológico amparándose en el estado problemático que ofrece la psicología. Por muy problemática que siga siendo todavía la psicología explicativa para la solución de esta tarea, son suficientes los análisis que parten de la psicología empírica. Además, este repudio de la psicología se funda con la siguiente consideración general, en la que está de acuerdo Sigwart. Todo análisis del principio de identidad o de la ley causal presupone estos principios mismos y su validez. Esta validez, tal como se expresa en el sentimiento de evidencia, constituye el último respaldo del pensar mismo. No es posible, pues, ir más allá.[13]

A esto podemos oponer varios reparos. En primer lugar, el círculo vicioso que aquí se nos presenta inhiere también a la marcha de la lógica de Lotze y hasta a la misma lógica formal, porque es un círculo que radica en el pensar mismo y, por lo tanto, insoslayable. Puedo elevar a conciencia los principios del pensar, puedo formularlos en juicios únicamente haciendo que su función rija en el proceso mental: mi criterio para el pensar válido es, en esto, el sentimiento de convicción; por lo tanto, también presupongo a éste al abstraerlo tan sólo y expresarlo como principios del juzgar.

Por otra parte, al analizar yo estos principios no puedo pretender ir más allá del pensamiento mismo. Esta proposición de Lotze es, sin duda, justa. Precisamente, el afán de marchar más allá de la vida misma, que es lo dado, y más allá de lo contenido analíticamente en ella hacia una conexión puramente racional no dada, a la que llegaríamos completándola primero, representa la raíz de toda la metafísica que resuelve la conexión cósmica en saber. En este sentido el metafísico Lotze cae bajo su propia crítica. Por el contrario, para el análisis del pensamiento, no es necesario ir más allá de él mismo. Hay que buscar el saber en las formas primarias del juicio. Pero este saber no se halla, como es natural, en el pensamiento garantizado por la característica de evidencia.

Por el contrario, se halla en el juicio que expresa la realidad de una situación de hecho o de una relación. Y el análisis puede marchar todavía desde esta forma primaria del acto mental discursivo a los procesos contenidos en la percepción y que constituyen su intelectualidad. Tales procesos son el comparar, diferenciar, encontrar semejanza o igualdad, determinar grados, unir, separar. Me gustaría designar su conjunto como círculo de las operaciones lógicas elementales. Pero tiene todavía más alcance algo a lo que no puedo más que aludir. La vida misma, lo vivo que yo no puedo traspasar, contiene conexiones que toda experiencia y pensamiento no hacen más que "explicar". Y aquí tenemos el punto decisivo para toda posibilidad de conocimiento. Sólo porque en la vida y en la experiencia se contiene toda la conexión que se presenta en las formas, principios y categorías del pensamiento, sólo porque se pueden mostrar analíticamente en la vida y en la experiencia, existe un conocimiento de la realidad. Ya el mero análisis de las formas y principios lógicos es imposible si, realmente, el curso representativo es del todo diferente y aparte del proceso mental. Con este supuesto de Lotze y Sigwart desembocamos en toda la problemática, los postulados, los supuestos, el aparato entero con que trabaja esta lógica. Si ha de haber un saber que sea válido más que hipotéticamente, tendrá que existir una relación genética entre el percibir y el pensar que cancele la dualidad de los fundamentos del conocimiento y transforme así las relaciones meramente hipotéticas, presupuestas, postuladas, en objetivamente válidas.

No hay escape para Lotze. Su punto de vista le coloca entre una metafísica que se convierte en un mundo totalmente fabuloso y la problemática fenoménica. En el primer caso, mónadas y su unidad en el fundamento del mundo. En el segundo, como un despertar de un bello sueño del siguiente tenor. "Para cada uno el representar tiene la tarea de ser verdadero, pero sólo en el sentido que presenta a cada uno el mismo mundo que presenta a los demás. Pero queda indeterminado si el mundo cuya visión recibimos nosotros de modo concorde a través de nuestras representaciones no será también para todos un error igualmente consecuente."[14]

A esto hay que añadir que también estas personas, como es natural, sólo poseen una realidad fenoménica. De lo contrario, este punto de vista se contradiría a sí mismo.

Destaco otro rasgo fundamental de esta lógica, que se deriva del dualismo kantiano entre lo dado y el pensamiento. Este rasgo fundamental radica en la determinación del criterio para el pensamiento válido mediante propiedades puramente formales del mismo.

Para el pensar natural el juicio es afirmación sobre algo que está contenido en la realidad. Cuando la consideración ingenua cede ante la consideración gnoseológica, el punto de vista del pensar natural trata de afirmarse todavía más. Tratará de defender su posición partiendo de las siguientes proposiciones. La conexión mental que se desarrolla en el género humano se refiere a la conexión de todas las percepciones que tuvieron lugar en la sucesión de las diferentes generaciones y se halla contenida en ellas. Las reglas del pensar no son más que los principios a cuyo tenor se contiene esa conexión mental en la realidad y puede ser derivada de ella. Por esto se podrían subsumir las reglas formales del pensamiento en un principio supremo del que depende la verdad material de esta conexión. Según ésta, toda predicación tiene que estar contenida, en definitiva, en la

totalidad de nuestras percepciones. Aun esos casos en que la referencia a la realidad parece disiparse por completo en un juicio, es que se trata de una referencia muy mediada. Pero en tal caso no hay que considerar aisladamente el juicio singular, sino que hay que considerarlo dentro de la conexión que existe entre toda la conexión mental y la totalidad de las percepciones.

Bajo la influencia del criticismo kantiano ha surgido en el tratamiento formal de la lógica fundado en aquél el afán por eliminar esta consideración natural del juicio y de sustituirla por criterios formales de su validez.

El criterio de la validez del pensamiento se halla para Sigwart en la necesidad de la predicación, secundariamente en su validez universal. Y funda la eliminación de la referencia del pensamiento al ser en el hecho de que la demostración de esta referencia tendría que ser producida por un pensamiento que se serviría de la característica de necesidad, es decir, de la vinculación para la predicación válida. De aquí deduce que ese estar contenido el juicio válido en la realidad es un rasgo derivado del pensamiento, mientras que la característica de vinculación o necesidad es originario.

Estas proposiciones de Sigwart son irrefutables en cuanto a su contenido positivo desde el punto de vista de la lógica descriptiva o formal. Para pensar, para reflexionar, tenemos que confiarnos, en primer lugar, a ese sentimiento de convicción, abandonándonos a su dirección. Pero junto a él tenemos otro hecho radical, que es menester separar de este sentimiento de convicción. En la certeza del enunciado acerca de algo vivido, de una realidad interna, ésta no se nos da en virtud de la mediación del pensamiento. Y ese mismo sentimiento de convicción no se da más que en la experiencia interna y es legitimada por ella. Ambos hechos actúan conjuntamente. Sin mediación del pensamiento, es decir, de un modo inmediato, no podríamos acoger en nuestra conciencia clara, discriminadora, orientada, ninguna realidad, ni siquiera la de nuestros propios estados. Tenemos que ordenarla siempre en el curso del tiempo, en la conexión local, para poder afirmarla de modo válido. Ambos criterios de los juicios válidos, el estar inserto un contenido o una relación de contenidos en la realidad experimentada y vinculación o necesidad del proceso mental, operan conjuntamente. Con una observación más atenta habrá que decir que la certeza de la conexión mental en que se presentan nuestros juicios surge de la cooperación del criterio de certeza, para el saber inmediato, con el criterio de vinculación o necesidad, para el saber mediato o mediado. También juicios que expresan una situación interna se hallan incardinados en la conexión mental, y lo que parece inmediato es algo mediato. ¿Habrá que reconocer dos hechos primarios como fundamentos independientes del pensar? ¿El sentimiento de convicción, que acompaña a los actos mentales, y la certeza inmediata de lo que se da en la experiencia interna, acaso de la experiencia en general? Desde el punto de vista de la reflexión lógica seguro que es así. En ese punto de vista se mantiene la escisión. Toda la lógica formal descansa en esta dualidad de los últimos fundamentos del conocimiento. Presupone esta dualidad y desarrolla, por su parte, únicamente lo contenido en nuestro sentimiento de convicción que acompaña a los actos mentales. La lógica que trata de superar esto mediante un análisis real, la designaré lógica analítica. Hagamos ver, frente a la escuela

de Kant, la posibilidad, por lo menos, de semejante lógica.

Es posible que lo que se nos presenta como axioma o principio con el carácter predominante de la vinculación del pensar a una relación de contenidos y, por lo tanto, con el carácter de necesidad, se pueda mostrar, mediante aquel tratamiento analítico, como contenido también, aunque de otra manera, en la realidad experimentada. Por eso ofrece también en el sentimiento de convicción el carácter de una vinculación fundada en la cosa. En el sentido de este enfoque analítico general he tratado de demostrar, por lo que se refiere a nuestra creencia en el mundo exterior, que surge del enlace de elementos empíricos inmediatamente dados en el pensamiento mediador. Si en aquel ensayo podía parecer que la validez de todo el logismo con sus principios y formas constituía el supuesto de nuestra creencia en el mundo exterior, aquel ensayo se completa en este momento.* Y se completa con la idea analítica acerca de la relación del saber inmediatamente dado con el pensar. Si esta dualidad es incancelable con esa recíproca exclusión kantiana, entonces no existe ningún conocimiento, sino suposiciones más o menos verosímiles acerca de lo real. Pero es claro en qué dirección hay que buscar la solución del problema. O bien nuestro juzgar posee dos características diferentes de su validez, una la certeza inmediata, otra la vinculación o necesidad. Dos características que se comportan con recíproca independencia. O bien el análisis tendrá que buscar una conexión genética entre ellas. Pero es claro que habrá que mostrar a la experiencia como hecho primario y al pensamiento como secundario. La conciencia del estar contenido lo que se predica en la realidad, como lo primero, y la vinculación en el pensamiento, como lo segundo.

En estas proposiciones acerca del análisis lógico no emerge más que una perspectiva de investigaciones y resultados que tendrán que corroborarse primero. Pero hay algo que no es menester probar, sino que ni puede ni debe ser puesto en duda. Junto al sentimiento de convicción que acompaña a los actos mentales tenemos, como fundamento independiente de la lógica, la seguridad de las percepciones, en primer lugar, de las internas. La inutilidad de todo empeño consistente en eliminar el "estar contenido en la realidad" de entre las determinaciones acerca de la validez del pensar, se hace todavía más obvia si tenemos en cuenta la relación de la necesidad con la validez universal en la escuela lógica de Kant, en primer lugar en Sigwart, una vez más. La necesidad de la proposición, la conciencia de no poder ser de otro modo es objetiva en el pensamiento válido; la encontramos fundada en el contenido y objeto del pensamiento. No consiste, por lo tanto, en la legalidad psicológica con que se nos presenta un acto mental. Tampoco en la conciencia de esta legalidad. Esta necesidad psicológica hay que separarla por completo de la lógica. En esta última el pensamiento se encuentra vinculado por las relaciones de su contenido, por lo tanto, por la cosa.

En estas proposiciones Sigwart concuerda con Lotze. Porque ya Lotze sustituía la concordancia del enlace de las representaciones con el objeto, como característica de la verdad del juicio, por la vinculación del pensar a una relación de los contenidos representados.

De aquí resulta, tanto en Lotze como en Sigwart, que esta relación tiene que ser

reconocida por toda conciencia de la misma manera. Tenemos, pues, que con la característica de necesidad del juicio válido se nos da también la de la validez universal. Pero para evitar el círculo vicioso que implica el hecho de que en la característica de la validez universal se pone, al mismo tiempo, la suposición de otras personas, por lo tanto, la suposición de un ser exterior, que estaba excluido, considera Sigwart la validez universal como la concordancia de seres, acogidos hipotéticamente, en la vinculación a una relación de contenidos.

Pero no se aclara si con esta reserva fenoménica se cambia en lo más mínimo lo que se refiere a las relaciones entre la cosa, el pensar y la concordancia de sujetos pensantes con respecto a la cosa. Toda la conexión real de sujeto pensante, objeto y otros sujetos pensantes que abarcan el mismo objeto, únicamente ha sido menguada en cuanto a la conciencia decisiva de la realidad exterior. En este fenoménico mundo de sombras tenemos, en lugar de la experiencia, a los contenidos y sus relaciones.

Así se explica esa oscilación de Lotze entre una metafísica compacta y el fenomenismo. Cuando introduce postulados sobre postulados, se le produce una metafísica, pero ésta resulta en su raíz problemática. Si prescinde de estos postulados, no le queda más que un mero dejar subsistir que ni siquiera está seguro de la validez de las formas del pensamiento y que, por lo tanto, no deja como residuo más que un complejo de hechos de conciencia caracterizado por la conexión y la interna vinculación.

V

Consideremos ahora la situación de la lógica y de la teoría del conocimiento del modo más general posible. Toda la filosofía moderna está atravesada por la disputa entre el empirismo y el racionalismo. La última exposición clásica del punto de vista empirista la tenemos en la *Lógica* de Mill. Pienso que la refutación de la misma por la escuela de Kant, especialmente por Sigwart, es un hecho que ya no se puede poner en duda. La posición racionalista se hace valer en la actualidad principalmente por la escuela kantiana. El padre de esta posición fue Descartes. Ha sido el primero en prestar expresión victoriosa a la soberanía del intelecto. Esta soberanía encontraba su respaldo en toda la posición religiosa o metafísica de su época, y se dio igualmente en Locke y en Newton, lo mismo que en Galileo y Descartes. Según ella, la razón es el principio de la construcción del mundo y no un hecho terrenal episódico. Pero nadie puede desconocer ahora que ese grandioso trasfondo metafísico-religioso no resulta tan obvio. Muchos factores han actuado en esta dirección. El análisis de la naturaleza parece poder prescindir poco a poco de la razón constructiva como principio suyo; Laplace y Darwin representan del modo más sencillo esta transformación. Y también el análisis de la naturaleza humana que puede prescindir, según el sentir científico común, de la conexión de esta naturaleza con un orden superior. Esos dos cambios contienen, a su vez, un tercero: que la conexión religiosa entre creador y criatura ya no es para nosotros ningún hecho forzoso. De todo esto se desprende que no es posible rechazar de antemano una opinión que considera al intelecto soberano de Descartes como un producto singular

pasajero de la naturaleza sobre la superficie de la tierra y, acaso, de otros planetas. Muchos de nuestros filósofos la combaten. Pero para ninguno de ellos se presenta ya como cosa obvia que la razón sea el trasfondo de toda la conexión cósmica. De esta suerte, la capacidad de esta razón para apoderarse de la realidad con el pensamiento se convierte en hipótesis o postulado. Y el mismo hecho de que, mediante esta razón, podamos intervenir adecuadamente en el curso del mundo y cambiarlo a tenor de nuestras ideas, el hecho de que, mediante ella, captemos en la naturaleza una conexión legal y la utilicemos, no demuestra sino que existe en la conciencia una conexión que enlaza imágenes de cosas y personas con el sujeto pensante. La problemática del pensamiento moderno, la resistencia a ir más allá de lo dado y de su manejo calculador, el punto de vista que consiste en apoyarse exteriormente en los hechos, una actitud mental escéptica, pesimista y desgarrada, y, además, una teología eclesiástica que encuentra puntales en todo esto, he aquí otros tantos síntomas del mismo estado del pensamiento actual.

Pero ésta es la cuestión. Si la filosofía ha de convertirse otra vez en una potencia capaz de determinar la acción y el pensamiento humano, tendrá que revestirse nuevamente de afirmación y solidez. Pensemos en la expresión poderosa que prestó Hegel a esta necesidad y a esta voluntad cuando atacó la filosofía reflexiva de la época kantiana. Carlyle en Inglaterra y Comte en Francia, han dado expresión a la misma necesidad y a la misma voluntad. Contribuciones que tratan de aproximarnos a esta meta merecen una consideración atenta.

[1] Sigwart, II, pp. 41, 117.

[2] Sigwart, p. 41, cf. 45, *n*.

[3] I, 77.

[4] I, pp. 333, 547.

[5] *Mikrokosmos*, I, 248.

[6] *Ibid*.

[7] Sección: Las máximas teóricas de interpolación de la ciencia empírica, pp. 77 *ss*.

[8] *Pshychologie und Erkenntnistheorie* (1891), pp. 17 *ss*. de la tirada aparte (publicaciones de la Academia Bávara de Ciencias, XIX, vol. II, pp. 483 *ss*.).

[9] P. 22 (486).

[10] I, p. 15. Más explicaciones acerca de estos supuestos, pp. 360 *ss*.

[11] II, pp. 596, 598.

[12] P. 597.

[13] Lotze, *Logik* (1874), 570 *ss*.

[14] *Logik*, 394 *ss*.

* *Vid*. en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. XXII. [T.]

IDEAS ACERCA DE UNA PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA Y ANALÍTICA
(1894)

I

LA TAREA DE UNA FUNDACIÓN PSICOLÓGICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

LA PSICOLOGÍA "explicativa", que en la actualidad suscita tal cantidad de trabajos y atrae tanto la atención, establece una conexión causal que pretende hacer concebibles todos los fenómenos de la vida psíquica. Pretende explicar la constitución del mundo psíquico según sus elementos, fuerzas y leyes, lo mismo que la física y la química explican la constitución del mundo de los cuerpos. Representantes de esta psicología explicativa los tenemos en los psicólogos asociacionistas, en Herbart, Spencer, Taine, en las diversas formas de materialismo. La distinción entre ciencias explicativas y descriptivas, que ponemos como base, corresponde al uso del lenguaje. Hay que entender por ciencia explicativa toda subordinación de un campo de fenómenos a una conexión causal por medio de un número limitado de elementos (es decir, partes integrantes de la conexión) determinados unívocamente. Este concepto señala el ideal de una ciencia semejante, tal como se ha formado en especial por el desarrollo de la física atómica. La psicología explicativa pretende, por lo tanto, subordinar los fenómenos de la vida psíquica a una conexión causal por medio de un número limitado de elementos unívocamente determinados. Se trata de una idea extraordinariamente osada, que albergaría la posibilidad de un desarrollo inmenso de las ciencias del espíritu en un sistema riguroso de conocimiento causal que correspondería al de las ciencias de la naturaleza. Como toda teoría psíquica trata de cobrar conciencia de las relaciones causales de la vida anímica, la característica diferencial de la psicología explicativa consiste en su convicción de poder lograr un conocimiento completo y transparente de los fenómenos psíquicos valiéndose de un número limitado de elementos unívocamente determinados. El nombre de psicología "constructiva" la caracterizaría más agudamente y al mismo tiempo destacaría la gran conexión histórica dentro de la cual se halla.

La psicología explicativa puede lograr su meta únicamente valiéndose de hipótesis.

El concepto de hipótesis puede ser considerado de diverso modo. Todo razonamiento que trata de completar inductivamente un conjunto de experiencias debe designarse, en principio, como hipótesis. Porque la conclusión contenida en él encierra una expectativa que se extiende, por encima de lo dado, a algo no dado. Este tipo de razonamientos completadores se dan, naturalmente, en todo género de exposición psicológica. No puedo reducir un recuerdo a una impresión anterior sin la ayuda de un razonar semejante. Sería,

por lo tanto, insensato pretender excluir de la psicología los elementos hipotéticos. Sería también injusto reprochar a la psicología explicativa el empleo de tales elementos, ya que tampoco la psicología descriptiva podría prescindir de ellos.

Pero en las ciencias de la naturaleza se ha elaborado el concepto de hipótesis en un sentido más concreto, con base en las condiciones que se dan en el conocimiento natural. Como en los sentidos se nos da únicamente la coexisistencia y sucesión, sin ninguna conexión causal de lo que se presenta simultánea o sucesivamente, la conexión causal se origina en nuestra captación de la naturaleza sólo mediante una acción que la completa. De esta suerte la hipótesis resulta un recurso necesario del conocimiento progresivo de la naturaleza. Por lo general, se nos presentan varias hipótesis como igualmente posibles y entonces se nos plantea la cuestión de comprobar una de ellas y desechar las demás desenvolviendo sus consecuencias y comparándolas con los hechos. La fuerza de las ciencias de la naturaleza radica en que, gracias a la matemática y al experimento, pueden prestar a este procedimiento el grado máximo de exactitud y de seguridad. El ejemplo mayor y más instructivo de cómo una hipótesis se traduce en un patrimonio seguro de la ciencia lo tenemos en la hipótesis copernicana de que la Tierra gira en torno a su eje en veinticuatro horas menos cuatro minutos y posee, al mismo tiempo, un movimiento alrededor del Sol que dura unos trescientos sesenta y cinco días y un cuarto, desenvuelta y fundada progresivamente por Kepler, Galileo, Newton, Foucault, etc., hasta convertirla en una teoría sustraída a toda duda. Otro ejemplo famoso de cómo una hipótesis aumenta su probabilidad hasta el punto de que no es menester tener en cuenta otras posibilidades, lo constituye la explicación de la luz por la hipótesis ondulatoria frente a la hipótesis de la emanación. Saber en qué punto las hipótesis que se hallan en la base de una teoría científico-natural alcanzan este grado de probabilidad gracias al enlace con todo el conocimiento natural y al control de las consecuencias por medio de los hechos, de suerte que se pueda prescindir del nombre de hipótesis, es una cuestión naturalmente ociosa y, a la vez, insoluble. Contamos con un carácter muy sencillo mediante el cual poder distinguir las hipótesis dentro de ese amplio dominio de proposiciones fundadas en inferencias inductivas. Cuando una inferencia semejante puede colocar un fenómeno o un grupo de ellos en una conexión suficiente que se halle de acuerdo con los demás hechos conocidos y con las teorías válidas, pero no puede excluir otras posibilidades de explicación, estamos en presencia de una hipótesis. Nunca tropezamos con esta característica sin que una semejante proposición posea el carácter de hipótesis. Pero también cuando falta, cuando no se formaron hipótesis contrarias o no fueron corroboradas, queda abierta la cuestión de si una proposición fundada sobre conclusiones de carácter inductivo no posee, sin embargo, el carácter de hipótesis. No disponemos de ninguna característica absoluta que nos serviría para distinguir en todas circunstancias las proposiciones científico-naturales que encontraron para siempre su formulación definitiva de aquellas otras que expresan adecuadamente la conexión de los fenómenos sólo en la situación actual de nuestro conocimiento acerca de estos fenómenos. Siempre se da una solución de continuidad entre el grado máximo de probabilidad alcanzado por una teoría inductivamente fundada y el carácter apodíctico que corresponde a las relaciones

matemáticas fundamentales. No sólo las relaciones numéricas poseen este carácter apodíctico; sea cualquiera la forma en que se haya originado nuestra representación del espacio, tal proceso se halla más allá de nuestra memoria: la tenemos delante y en cualquier punto de ella podemos captar las mismas relaciones fundamentales con absoluta independencia del lugar en que se presenten. La geometría constituye el análisis de esta representación espacial, independiente por completo de la existencia de los objetos singulares. En ello radica su carácter apodíctico y no se halla condicionada por el origen de esta representación espacial. En este sentido, las hipótesis no sólo tienen una significación decisiva como etapas determinadas en el origen de las teorías científico-naturales; no puede menos de observarse que, aun con el incremento máximo de la probabilidad de nuestra explicación de la naturaleza, no desaparecerá jamás su carácter hipotético. No por esto se conmueven nuestras convicciones científico-naturales. Cuando Laplace introdujo el cálculo de probabilidades en el tratamiento de las inferencias inductivas se extendió también la mensurabilidad al grado de seguridad de nuestro conocimiento natural. Con esto quitamos toda base a la utilización del carácter hipotético de nuestra explicación de la naturaleza en favor de un escepticismo yermo o de un misticismo al servicio de la teología.

Pero cuando la psicología explicativa traslada el método científico-natural de formación de hipótesis, en cuya virtud se añade una conexión causal que completa lo dado, surge la cuestión de si tal traslado está justificado. Habremos de mostrar que semejante transferencia tiene lugar, efectivamente, en la psicología explicativa y habrá que ofrecer los puntos de vista que suscitan serias objeciones a esta transferencia. Ambas cosas las haremos por ahora provisionalmente, ya que en la exposición ulterior se contienen desarrollos directos o indirectos a este respecto.

Constatemos, primeramente, el hecho que a toda psicología explicativa le sirve de base una combinación de hipótesis que se ofrecen como tales por la característica indicada, ya que no pueden excluir otras posibilidades. A cada uno de estos haces de hipótesis se les enfrentan docenas de haces diferentes. En esta psicología impera una lucha de todos contra todos, no menos violenta que la que reina en el campo de la metafísica. No se asoma en las lejanías del horizonte nada que pudiera arbitrar la disensión. Cierto que esa psicología se consuela pensando en los tiempos en que no era mejor tampoco la situación de la física y de la química; pero ¡cuánto le aventajan éstas gracias a la firmeza de sus objetos, al uso libre del experimento, a la mensurabilidad del mundo espacial! Además, la insolubilidad del problema metafísico de la relación entre el mundo espiritual y el corporal impide el desarrollo puro de un conocimiento causal seguro en este dominio. Nadie puede, pues, decir si cesará algún día esta lucha entre las hipótesis dentro de la psicología explicativa ni cuándo ocurrirá ello.

Cuando tratamos de establecer un conocimiento causal nos hallamos impedidos por una niebla de hipótesis sin ninguna perspectiva de comprobarlas con los hechos psíquicos. Direcciones muy influyentes de la psicología nos muestran esto con gran claridad. Una hipótesis semejante la tenemos en la teoría del paralelismo entre los procesos nerviosos y los procesos psíquicos, según la cual tampoco los hechos

espirituales más potentes son otra cosa que fenómenos acompañantes de nuestra vida corporal. Una hipótesis similar es también la reducción de todos los fenómenos de conciencia a elementos de tipo atómico que actúan entre sí según leyes. Hipótesis del mismo tipo es esa construcción, con intenciones de explicación causal, de todos los fenómenos psíquicos con las dos clases de "sensaciones" y "sentimientos", con lo cual la voluntad, que en nuestra conciencia y en nuestra vida se presenta tan pujante, no sería más que una apariencia secundaria. Mediante puras hipótesis se deriva la autoconciencia a partir de los elementos psíquicos y de los procesos entre ellos. No disponemos más que de hipótesis acerca de los procesos causales por medio de los cuales la conexión psíquica adqurida influye constantemente de modo tan poderoso y misterioso en nuestros procesos conscientes de razonamiento y volición. Hipótesis, nada más que hipótesis por todas partes. Y no como elementos subordinados que se acomodarían singularmente en la marcha mental de la ciencia. Tales hipótesis son, como vimos, inevitables. Por el contrario, hipótesis que, como elementos de la explicación causal psicológica, permiten la derivación de todos los fenómenos psíquicos y tienen que comprobarse en ellos.

Los representantes de la psicología explicativa se suelen apoyar en las ciencias de la naturaleza para cohonestar el empleo tan amplio de las hipótesis. Pero ya en el comienzo de nuestras investigaciones queremos proclamar la pretensión de las ciencias del espíritu a determinar de un modo independiente sus métodos, a tenor de su objeto. Las ciencias del espíritu, partiendo de los conceptos más generales de la metodología general, tienen que llegar, mediante la prueba con sus objetos espaciales, a métodos y principios más genuinos dentro de su campo, lo mismo que lo han hecho las ciencias de la naturaleza. No seremos mejores discípulos de los grandes pensadores científico-naturales por el hecho de trasladar a nuestro campo los métodos encontrados por ellos sino, al revés, plegando nuestro conocimiento a la naturaleza de nuestros objetos y comportándonos respecto a éstos de igual modo a como ellos se comportan con los suyos. *Natura parendo vincitur*. Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y, originalmente, como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la "explicamos", la vida anímica la "comprendemos". Porque en la experiencia interna se nos dan también los procesos de causación, de los enlaces de las funciones, como miembros especiales de la vida psíquica, en un todo. La conexión vivida es lo primario y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma. Este hecho condiciona la gran diferencia de los métodos con los cuales estudiamos la vida psíquica, la historia y la sociedad respecto a aquellos otros métodos que acarrean el conocimiento de la naturaleza. Para la cuestión que aquí nos interesa resulta de la diferencia marcada que las hipótesis no desempeñan en modo alguno dentro de la psicología el mismo papel que dentro del conocimiento

natural. En éste se establece toda conexión mediante una formación de hipótesis, en la psicología la conexión es dada de un modo originario y constante en el vivir: la vida se nos da únicamente como conexión. La psicología no necesita, por lo tanto, de conceptos subyacentes logrados por una inferencia inductiva para establecer una conexión que abarque a los grandes grupos de hechos psíquicos. También en el caso en que una clase de efectos se halla condicionada interiormente y se presenta, sin embargo, sin conciencia alguna de las causas que actúan interiormente, como ocurre en la "reproducción" o en la influencia que sobre procesos conscientes ejerce la conexión psíquica adquirida, sustraída a nuestra conciencia, es posible que la descripción y el análisis del curso de tales procesos los someta a la gran articulación causal del todo, que puede ser establecida partiendo de las experiencias internas. Y, por eso, cuando elabora una hipótesis sobre las causas de esos procesos no se halla obligada a colocarla en seguida en los cimientos de la psicología. Su método es del todo diferente del de la física o la química. La hipótesis no constituye su base imprescindible. Por lo tanto, cuando la psicología explicativa subordina los fenómenos de la vida psíquica a un número limitado de elementos explicativos unívocamente determinados, de absoluto carácter hipotético, no podemos admitir que sus representantes traten de respaldar esta actitud hablando de la suerte inevitable de toda psicología por analogía con el papel que desempeñan las hipótesis en el conocimiento natural. Además, tampoco las hipótesis en el campo psicológico poseen la capacidad de rendimiento de que han dado muestras en el conocimiento científico-natural. No es posible elevar los hechos de la vida psíquica a una determinación tan exacta como es necesaria para poder comprobar una teoría mediante la comparación de sus consecuencias con tales hechos. Por eso, en ningún punto decisivo se ha logrado la exclusión de otras hipótesis como en el conocimiento natural. Pero nada semejante ocurre en los campos centrales de la psicología. Especialmente, esa cuestión, tan decisiva para la psicología constructiva, respecto a las relaciones causales que condicionan la influencia que sobre los procesos conscientes ejerce la conexión psíquica adquirida, o la del fenómeno de "reproducción", no han avanzado ni un solo paso, a pesar de todos los esfuerzos. ¡Cuán diversamente se pueden combinar las hipótesis y con qué pareja facilidad se pueden derivar de ellas los grandes hechos psíquicos decisivos, la autoconciencia, el proceso lógico y su evidencia, la conciencia moral! Los propugnadores de semejantes haces hipotéticos poseen la mirada más despierta para aquello que puede servirles de corroboración, pero son no menos ciegos para lo que las contradice. En este caso sí podemos decir de la hipótesis lo que Schopenhauer afirmaba, erróneamente, de todas en general: una hipótesis semejante lleva en la cabeza donde entra o donde nació una vida que se puede comparar a la de un organismo, por la circunstancia de que no recibe del mundo exterior más que lo que le es homogéneo y le hace prosperar, mientras que lo que le es heterogéneo o perjudicial, o no lo deja acercarse o, si lo recibe inopinadamente, lo expulsa sin asimilación ninguna. Por eso estos haces hipotéticos de la psicología explicativa no poseen perspectiva alguna de adquirir el rango que corresponde a las teorías científico-naturales. Por eso nos planteamos la cuestión de si otro método de la psicología —el que nosotros designamos como descriptivo y analítico— podrá evitar

esta fundación de nuestra comprensión de toda la vida psíquica sobre un cúmulo de hipótesis.

Porque el predominio de la psicología explicativa o constructiva, que funciona con hipótesis por analogía con el conocimiento natural, implica consecuencias extraordinariamente dañosas para el desarrollo de las ciencias del espíritu. El investigador positivo en este campo se ve obligado, al parecer, a renunciar a toda fundamentación psicológica o, bien, a apechar con todos los inconvenientes de la psicología explicativa. Por esto ha desembocado la ciencia actual en el dilema siguiente, que ha contribuido de modo extraordinario al incremento del espíritu escéptico y de un empirismo superficial, estéril y, por lo tanto, a la separación creciente de la vida con respecto al saber. O bien las ciencias del espíritu se sirven de los fundamentos que les ofrece la psicología, y cobran así un carácter hipotético, o tratan de resolver sus problemas desprovistas del fundamento de cualquier sinopsis científica ordenada de los hechos psíquicos, apoyadas únicamente en la equívoca psicología de la vida. En el primer caso, la psicología explicativa comunica a la teoría del conocimiento y a las ciencias del espíritu todo su carácter hipotético.

Podemos poner en un mismo plano a la teoría del conocimiento y a las ciencias del espíritu en lo que se refiere a la necesidad de una fundamentación psicológica, aunque existe una diferencia considerable en cuanto a la amplitud y la profundidad de este fundamento. Cierto que la teoría del conocimiento ocupa en la conexión de las ciencias un lugar muy diferente que las ciencias del espíritu. Es imposible hacerla preceder de una psicología. Sin embargo, aunque en otra forma se ofrece también para ella el mismo dilema. ¿Es posible elaborar la teoría del conocimiento sin supuestos psicológicos? Si no es posible, ¿cuáles serían las consecuencias, caso de fundarse en una psicología explicativa? La teoría del conocimiento nació de la necesidad de asegurarse, en el océano de las fluctuaciones metafísicas, un trozo de tierra firme, un conocimiento universalmente válido de alguna amplitud. Si la teoría del conocimiento se hiciera insegura e hipotética acabaría con su propia finalidad. Vemos, pues, que el mismo fatal dilema se plantea a la teoría del conocimiento y a las ciencias del espíritu.

Las ciencias del espíritu buscan un fundamento firme, universalmente válido para los conceptos y proposiciones con que se ven forzadas a operar. Sienten una desconfianza, demasiado justificada, contra las construcciones filosóficas sometidas a discusión y que introducen esta discusión en el análisis y las comparaciones empíricas. Por eso se propende en amplios círculos de la jurisprudencia, de la economía política y de la teología, a renunciar por entero a los fundamentos psicológicos. Cada una de ellas trata de establecer una conexión por medio del enlace empírico de los hechos y de las reglas o normas propias de su ámbito, cuyo análisis daría por resultado ciertos conceptos y proposiciones elementales generales que servirían de base a la respectiva ciencia del espíritu. Dada la situación de la psicología explicativa no pueden hacer otra cosa si quieren salvar los múltiples escollos y vórtices de la psicología explicativa. Pero al escapar del vórtice filosófico de Carybdis desembocan en los escollos de Scylla, es decir, de un empirismo seco.

No es menester demostrar que la psicología explicativa, por lo mismo que no puede fundarse más que en hipótesis incapaces de elevarse al rango de una teoría convincente que excluye a las demás hipótesis, habría de comunicar su incertidumbre a las ciencias empíricas del espíritu que se apoyaran en ella. Y mostrar que toda psicología explicativa necesita de tales hipótesis para fundamentarse ha de ser uno de los objetivos principales de nuestra exposición. Pero ya desde ahora podemos señalar que ningún intento de establecer una ciencia empírica del espíritu sin acudir a la psicología puede conducir a un resultado útil.

Un empirismo que renuncie al fundamento de lo que ocurre en el espíritu, a la conexión "comprendida" de la vida espiritual es, necesariamente, infecundo. Lo podemos ver en cada una de las ciencias del espíritu. Cada una de ellas tiene necesidad de conocimientos psicológicos. Así, todo análisis de esa realidad que llamamos religión acude a conceptos como sentimiento, voluntad, dependencia, libertad, motivo, que sólo pueden ser aclarados en una conexión psicológica. Tiene que ver con conexiones de la vida psíquica, ya que es en ésta donde surge y cobra fuerza la conciencia de Dios. Pero estas conexiones se hallan condicionadas por la conexión psíquica general, regular, y sólo a partir de ella son comprensibles. La jurisprudencia tiene que ver con conceptos como norma, ley, imputabilidad, con compuestos psíquicos que reclaman un análisis psicológico. Le es imposible exponer la conexión en que surge el sentimiento jurídico o aquella en la cual los fines operan en el derecho y las voluntades son sometidas a la ley, si no dispone de una comprensión clara de la conexión regular de cada vida anímica. Las ciencias del estado que tienen que ver con la organización exterior de la sociedad, encuentran en toda relación de asociación los hechos psíquicos de comunidad, señorío y dependencia. Éstos reclaman un análisis psicológico. La historia y la teoría de la literatura y del arte se ven conducidas por doquier a esos sentimientos estéticos, compuestos, de lo bello, lo sublime, lo humorístico o lo ridículo. Sin análisis psicológico, estos estados de ánimo no son más que representaciones oscuras y muertas para el historiador de la literatura. No comprenderá la vida de ningún poeta si no conoce los procesos de la imaginación. Es así, y ninguna delimitación de especialidades lo puede impedir: por lo mismo que los sistemas culturales, la economía, el derecho, la religión, el arte y la ciencia, y la organización externa de la sociedad en las asociaciones de la familia, del común, de la iglesia, del Estado, se han originado a partir de la conexión viva del alma humana, tampoco pueden explicarse más que con base en ésta. Las realidades psíquicas constituyen su elemento más importante y no es posible estudiarlas sin recurrir al análisis psicológico. Por eso la comprensión de esta conexión interna que se da en nosotros condiciona por doquier su conocimiento. Han podido surgir como un poder que se cierne sobre los individuos porque existe la uniformidad y la regularidad en la vida psíquica, y esto hace posible un orden igual para muchas unidades de vida.[1]

Así como el desarrollo de cada una de las ciencias del espíritu va vinculado al desenvolvimiento de la psicología, no es posible tampoco conseguir el enlace de las mismas en un todo sin comprender antes la conexión psíquica en que se hallan trabadas. Sin referencia alguna a la conexión psíquica en que se fundan sus relaciones, las ciencias

del espíritu no son más que un agregado, un haz disperso pero no un sistema. Cualquier idea, por muy burda que sea, de su enlace recíproco, descansa en alguna idea burda acerca de la conexión de los fenómenos psíquicos. Sólo partiendo de la conexión psíquica amplia, uniforme, pueden hacerse comprensibles las relaciones en que se hallan la economía, el derecho, la religión, el arte y el saber entre sí y con las organizaciones externas de la sociedad humana, pues de esta conexión se han ido desplegando y por virtud de ella coexisten en cada unidad psíquica de vida sin confundirse o destruirse mutuamente.

La misma dificultad tenemos en la teoría del conocimiento. Una escuela que se destaca por la sagacidad de sus representantes reclama la total independencia de la teoría del conocimiento con respecto a la psicología. Afirma esta escuela que en la "crítica de la razón" de Kant se ha llevado a cabo, en principio, esta emancipación de la teoría del conocimiento mediante un método especial. La escuela trata de desarrollar ese método y pretende que el porvenir de la teoría del conocimiento se encierra en esto.

Pero es evidente que los hechos espirituales que constituyen el material de la teoría del conocimiento no pueden ser entrelazados sin contar con el trasfondo de alguna idea de la conexión psíquica. No hay ningún arte de magia del método trascendental que haga posible esta imposibilidad. Ningún sortilegio de la escuela kantiana puede servir al propósito. La apariencia contraria se debe a que el teórico del conocimiento posee en su propia conciencia viva esta conexión y la lleva a su teoría. La presupone. Se sirve de ella. Pero no la controla. Por esto se le cuelan inevitablemente, con los términos y grupo de ideas de la época, alusiones a esta conexión en calidad de conceptos psicológicos. Así ha ocurrido que los conceptos fundamentales de la crítica kantiana de la razón pertenecen a una determinada escuela psicológica. La teoría "clasificadora" de las facultades, de la época de Kant, tuvo como consecuencia las separaciones tajantes, la técnica diseccionadora de su crítica de la razón. Podemos verlo esto en su distinción de conocimiento. Ambas distinciones, tan tajantes en Kant, desgarran una conexión viva.

A ninguno de sus descubrimientos daba tanta importancia Kant como a su separación neta de la naturaleza y principios de la intuición y del pensamiento. Cierto que quebranta esta separación rigurosa, pues ha sido el primero que ha ofrecido una prueba clara de la acción del entendimiento dentro de la sensibilidad. Pero en eso que él llama intuición cooperan siempre procesos mentales o actos que le son equivalentes. Así, el diferenciar, la estimación de grados, el igualar, la unión y la separación. Nos las habemos, pues, únicamente con etapas diferentes en la acción de un mismo proceso. Los mismos procesos elementales de asociación, reproducción, comparación, diferenciación, apreciación de grados, de separación y de unión, del prescindir y destacar, que es en lo que se basa luego la abstracción, actúan en la formación de nuestras percepciones, de nuestras imágenes reproducidas, de las figuras geométricas, de las representaciones de la fantasía, y esas mismas operaciones rigen en el pensamiento discursivo. Estos procesos constituyen el segundo e inmensamente fecundo campo del "pensamiento tácito". Las categorías formales han sido abstraídas de tales funciones lógicas primarias. No tenía necesidad Kant de deducir estas categorías del pensamiento discursivo. Y todo

pensamiento discursivo puede ser representado como una etapa superior de estos procesos mentales tácitos.

Tampoco puede sostenerse hoy esa separación entre materia y forma del conocimiento desarrollada por el sistema kantiano. Mucho más importantes que esta separación son las relaciones internas que existen entre la multiplicidad de las sensaciones, que constituirían la materia de nuestro conocimiento, y la forma en que acogemos esta materia. Poseemos simultáneamente sonidos diferentes y los unimos en la conciencia sin que captemos su divergencia en una coexistencia. Por el contrario, una pluralidad de sensaciones táctiles u ópticas no la podemos abarcar más que en una coexistencia. ¿No entra claramente en juego en esta forzosidad de poseerlas coexistentemente la naturaleza de las impresiones ópticas y de las táctiles? ¿No es, pues, muy probable que en este caso la forma de abarcarlas conjuntamente dependa de la naturaleza de la materia sensible? La siguiente consideración nos muestra también cómo es necesario completar la doctrina de Kant acerca de la materia y la forma del conocimiento. Una multiplicidad de sensaciones como mera materia implica en cada punto diferencias, por ejemplo, relaciones y gradaciones entre los colores. Pero estas diferencias y grados se dan únicamente para una conciencia abarcadora; por lo tanto, la forma tiene que estar presente para que la materia se dé, así como tiene que haber materia para que se presente la forma. Como que sería absolutamente incomprensible en qué modo elementos psíquicos materiales pudieran ser trabados desde fuera con el vínculo de una conciencia unificante.[2]

Así, pues, no será posible sustraerse en la teoría del conocimiento a esa introducción arbitraria y fragmentaria de puntos de vista psicológicos si no ponemos como base, con conciencia científica, una captación clara de la conexión anímica. Podremos eludir las influencias azarosas de psicologías erróneas en la teoría del conocimiento si logramos poner a su disposición proposiciones válidas acerca de la conexión de la vida psíquica. Claro que sería improcedente exigir como base anticipada de la teoría del conocimiento una psicología descriptiva desarrollada. Pero, por otra parte, una teoría del conocimiento sin supuestos no pasa de ser una ilusión.

Podríamos, pues, representarnos la relación entre psicología y teoría del conocimiento del siguiente modo. De la misma manera en que la teoría del conocimiento recoge de otras ciencias proposiciones seguras y universalmente válidas, podría recoger de la psicología descriptiva y analítica un nexo de proposiciones de que tiene necesidad y no sometido a ninguna duda. Un tramado lógico artificioso, que se agita, desprendido del suelo, en el aire vacío: ¿se puede creer que semejante tela de araña ha de ser cosa más segura y sólida que una teoría del conocimiento que se sirve de proposiciones universalmente válidas y firmes que han sido logradas y controladas en las ciencias particulares a base de intuiciones sensibles? ¿Es que se puede señalar alguna teoría del conocimiento que no haya realizado de una manera tácita o expresa semejantes préstamos? Lo que importa es si las proposiciones tomadas a préstamo han resistido la prueba de la validez universal, de la "evidencia" más rigurosa, concepto que ha de encontrar su sentido y la justificación de su empleo en los fundamentos de la teoría del

conocimiento, que se encuentran únicamente en la experiencia interna. De esto se trataría también en el caso de acoger proposiciones psicológicas. La cuestión sería únicamente si se le podrían proporcionar tales proposiciones sin ninguna psicología hipotética. Ya esto nos lleva al problema de una psicología en la cual las hipótesis no desempeñen el mismo papel que en la psicología explicativa ahora dominante.

Pero la relación de la psicología con la teoría del conocimiento es diferente de la que guarda cualquier otra ciencia, aun esas mismas presupuestas por Kant, la matemática, la ciencia matemática de la naturaleza y la lógica. La conexión psíquica constituye el fondo del proceso cognoscitivo y, por lo tanto, este proceso puede ser estudiado y fijados sus alcances sólo en esta conexión psíquica. Ya vimos que la ventaja metódica de la psicología consiste que en ella se da la conexión psíquica de un modo inmediato, vivo, como realidad vivida. La vivencia de la misma se halla en la base de toda captación de hechos espirituales históricos y sociales. Más o menos esclarecida, analizada, investigada. La historia de las ciencias del espíritu tiene como fundamento suyo esta conexión vivida, y va elevándola poco a poco a clara conciencia. Partiendo de aquí se puede también resolver el problema de la relación entre teoría del conocimiento y psicología. En la conciencia viva y en la descripción universalmente válida de esta conexión psíquica se contiene el fundamento de la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento no necesita de una psicología completa, desarrollada, pero toda psicología desarrollada no representa más que el acabado científico de aquello que constituye también el fondo de la teoría del conocimiento. Teoría del conocimiento es psicología en movimiento, y que se mueve hacia una meta determinada. Tiene su fundamento en la autognosis, que abarca toda la realidad intacta de la vida anímica: la validez universal, la verdad, la realidad, son determinadas en su sentido a partir de esta realidad íntegra.

Resumamos. Lo que había que exigir de la psicología y lo que constituye el núcleo de su método peculiar nos empuja a la vez en la misma dirección. Sólo una ciencia que denomino psicología descriptiva y analítica por oposición a la explicativa o constructiva, nos puede librar de todas las dificultades señaladas. Entiendo por psicología descriptiva la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, enlazadas en única conexión, que no es inferida o interpolada por el pensamiento, sino simplemente vivida. Esta psicología consiste, por lo tanto, en la descripción y análisis de una conexión que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma. De aquí se desprende una consecuencia importante. Tiene por objeto las regularidades en la conexión de la vida psíquica desarrollada. Expone esta conexión de la vida interna en un hombre típico. Observa, analiza, experimenta y compara. Se sirve de cualquier ayuda para la solución de su tarea. Pero su significación en la articulación de las ciencias descansa en que toda conexión utilizada por ella puede ser verificada unívocamente mediante la percepción interna y que toda conexión semejante puede mostrarse como miembro de la conexión más amplia, total, no inferida, sino originalmente dada.

Lo que yo entiendo por psicología descriptiva y analítica tiene que cumplir, además, con otra exigencia debida a las necesidadas de las ciencias del espíritu y a la dirección de

la vida por ella.

Las uniformidades que constituyen el objeto principal de la psicología de nuestro siglo se refieren a las formas del acontecer interno. La poderosa realidad concreta de la vida anímica excede a esta psicología. En las obras de los poetas, en las reflexiones sobre la vida que encontramos en grandes escritores como Séneca, Marco Aurelio, San Agustín, Maquiavelo, Montaigne, Pascal, se contiene una comprensión del hombre, en toda su realidad, frente a la cual queda muy por bajo cualquier psicología explicativa. Pero en toda esta literatura reflexiva que quisiera abarcar la realidad íntegra del hombre se siente, junto a esta superioridad debida al contenido, su incapacidad de una exposición sistemática. Nos sentimos profundamente tocados por reflexiones dispersas. Parece que se alumbra la hondura misma de la vida. Pero no nos sirven cuando pretendemos establecer con ellas una conexión clara. Es muy diferente de estas reflexiones la sabiduría de los poetas sobre los hombres y sobre la vida que rezuma a través de las figuras y de las suertes del destino y que sólo aquí y allá, y de modo relampagueante, se ilumina con la reflexión. Pero tampoco esta sabiduría contiene una conexión general aprehensible de la vida psíquica. Oímos hasta el aburrimiento que el Rey Lear, Hamlet y Macbeth encierran más psicología que todos los manuales juntos. Pero estos fanáticos del arte nos deberían descubrir la psicología desarrollada en esas obras. Si entendemos por psicología una exposición de la conexión regular de la vida psíquica, las obras de los poetas no contienen psicología alguna; no encierran ninguna psicología en este sentido, y ningún arte de magia podrá sonsacar de ellas una teoría semejante acerca de las uniformidades de los procesos psíquicos. Pero es cierto que el modo como los grandes escritores y poetas tratan de la vida humana constituye tarea y materia para la psicología. Tenemos en estos casos la comprensión intuitiva de toda la conexión a la que también trata de aproximarse por su vía la psicología, generalizando y valiéndose de la abstracción. Se pide una psicología que fuera capaz de captar en la red de sus descripciones lo que estos poetas y escritores contienen y que no se encuentra en la teoría psicológica actual; una psicología que hiciera provechosos para el saber humano, mediante una conexión de validez universal, los pensamientos que en Agustín, Pascal o Leichtenberg resaltan tanto por su cruda iluminación unilateral; y sólo una psicología descriptiva y analítica puede aproximarse a la solución de esta tarea y sólo dentro de su marco es posible su solución. Porque parte de la conexión vivida, que se nos da de un modo original y con una fuerza directa; y expone aun aquello que todavía es inaccesible al análisis, sin menoscabarlo.

Si consideramos en conjunto estas características de una psicología descriptiva y analítica expuestas por nosotros, veremos también con claridad la importancia que la solución de esta tarea habrá de tener para la misma psicología explicativa. Ésta cobraría un firme armazón descriptivo, una terminología definida, análisis exactos y un instrumento importante para el control de sus explicaciones hipotéticas.

II
LA DISTINCIÓN ENTRE LA PSICOLOGÍA EXPLICATIVA Y LA DESCRIPTIVA

NO ES NUEVA la distinción entre una psicología descriptiva y otra explicativa. Varias veces en la historia de la psicología moderna se ha repetido el intento de llevar a cabo dos tratamientos complementarios de la misma. Christian Wolff veía en la distinción entre psicología racional y empírica un especial timbre de gloria de su filosofía.[1] Según él, la psicología empírica es la ciencia empírica que nos proporciona el conocimiento de aquello que se da en el alma humana. Puede parangonarse con la física experimental ("Deutsche Log.", § 152, *Nachr. v. s. Schriften*, p. 232). No presupone a la psicología racional, no presupone en general a ninguna otra ciencia. Más bien sirve para examinar y confirmar lo desarrollado *a priori* por la psicología racional (*Psych. emp.*, §§ 1, 4, 5). A la psicología racional la designa también como explicativa (*Ps. rat.*,§ 4). Encuentra su base empírica en la psicología empírica. Con la ayuda de ella desarrolla *a priori*, partiendo de la ontología y de la cosmología, lo que es posible en el alma humana. Y como posee su base empírica en la psicología empírica encuentra también en ella su control (*Ps. emp.*, § 5). Pero Kant demostró la imposibilidad de una psicología racional y, sin embargo, nos quedó de estas proposiciones de Wolff, como núcleo precioso, la distinción entre un método descriptivo y otro explicativo y la noción de que la psicología descriptiva constituye la base empírica y el control de la explicativa.

Dentro de la escuela de Herbart desarrolla Teodoro Waitz esta distinción en sentido moderno. En su *Psicología como ciencia natural*, 1849, fijó el método de esta obra diciendo que explicaba los fenómenos psíquicos dados en la experiencia por medio de hipótesis adecuadas; de este modo fundó en Alemania la psicología explicativa según el patrón científico-natural moderno. En 1852 expuso en el *Monatsschrift* de Kiel el plan de una psicología descriptiva que acompañaría a esta psicología explicativa. Fundaba esta distinción en la separación que se da en el conocimiento de la naturaleza entre las ciencias descriptivas y las teóricas. La psicología descriptiva dispone, en paralelo con las ciencias de la vida orgánica, de sus recursos metódicos: descripción, análisis, clasificación, comparación y teoría evolutiva; especialmente tendrá que desarrollarse como psicología comparada y como teoría de la evolución psíquica. La psicología explicativa o científico-natural trabaja con el material que le suministra la descriptiva, investiga en él las leyes generales que rigen el desarrollo y el curso de la vida psíquica y expone las relaciones de dependencia en que se halla la vida psíquica con respecto a su organismo y al mundo exterior; se compone, así, de una ciencia explicativa de la vida anímica y de una ciencia de la interacción entre ella, el organismo y el mundo exterior: hoy diríamos que se trata de una psicofísica. Y, por último, declara: "La claridad y el trabajo científico dependen sencillamente del rigor y pureza con que se realice y mantenga esta división de tareas." Su grande obra acerca de la antropología de los pueblos primitivos era una parte de los trabajos de psicología descriptiva por él planeados. Dentro de la escuela de Herbart, también Drobisch se ha servido luego de esta distinción y junto a la psicología matemática ha expuesto la magistral psicología empírica cuyas descripciones son todavía valiosas.

Waitz no sólo mantuvo las ideas de Wolff, sino que al excluir lo metafísico de la psicología explicativa, realizó varios importantes progresos en la determinación de las

relaciones entre ambas psicologías. Reconocía que los elementos de la explicación de los que parte la psicología científico-natural posen el carácter de hipótesis y llegó a decir de la psicología explicativa que únicamente podía mostrar la posibilidad de que, mediante la cooperación de los elementos dados a tenor de una legalidad general, se constituyeran fenómenos psíquicos tan complicados como los que encontramos en nosotros por medio de la observación (*Psychol.*, p. 26). También se dio cuenta de la extraordinaria amplitud de los recursos de una psicología descriptiva: estudio comparado que utiliza la vida psíquica de los animales, de los pueblos primitivos, los cambios psíquicos en el progreso de la cultura, historia evolutiva de los individuos y de la sociedad. Y sin dirigir su mirada a los manuales de la escuela de Herbart, navegó en la alta mar de la antropología de los pueblos primitivos y de la inmensa historia de las religiones: un osado y obstinado descubridor que, únicamente, arremetió con una tarea precoz; de otro modo hubiera cobrado, junto a Lotze y Fechner, en la historia de la psicología moderna, una influencia muy otra de la que, en efecto, le correspondió.

Dos puntos de vista me parecen exigir una transformación de las relaciones entre la psicología descriptiva y explicativa que vaya más allá de Waitz.

La psicología explicativa surgió del análisis de la percepción y de la memoria. Desde un principio su núcleo lo constituían sensaciones, representaciones, sentimientos de placer y dolor, en calidad de elementos, así como los procesos entre estos elementos, especialmente el de asociación, a los que agregaron, como procesos explicativos, la apercepción y la fusión. De este modo no tiene por objeto la íntegra naturaleza humana y su conexión concreta. Por eso, en una época en que estos límites de la psicología explicativa se acusaban con más rigor todavía que hoy, se le enfrentó el concepto de una psicología real (*vid.* mi estudio sobre Novalis) cuyas descripciones trataban de captar la integridad de la vida psíquica, las conexiones que se dan en ella y, junto a sus formas, también su contenido. A este contenido pertenecen hechos cuya dureza no ha podido quebrantar hasta ahora ningún análisis convincente. Así tenemos, dentro de nuestra vida afectiva e impulsiva, el afán de conservación y de expansión de nuestro ser, dentro de nuestro conocimiento, el carácter de necesidad en ciertas proposiciones, y en el campo de nuestras acciones volitivas, el deber o las normas que se presentan en la conciencia con carácter absoluto. Es menester una sistemática psicológica en la que encuentre lugar todo el contenido de la vida del alma. Así, también la poderosa realidad de la vida que se afanaban y se afanan por captar los grandes escritores y poetas va más allá de las fronteras de nuestra psicología escolar. Lo que en esos casos se expresa de un modo intuitivo, con símbolos poéticos, con visiones geniales, tendrá que ser establecido por una psicología que describa todo el contenido de la vida anímica, sepa dar a cada cosa su lugar y sea capaz de analizar.

Para quien se ocupa de la conexión de las ciencias del espíritu resalta en este momento otro punto de vista. Las ciencias del espíritu tienen necesidad de una psicología que, ante todo, sea firme y segura, cosa de la que no puede ufanarse ninguna de las psicologías explicativas existentes en la actualidad, y que al mismo tiempo someta toda la poderosa realidad de la vida psíquica a la descripción, y, en la medida de lo posible, al

análisis. Porque el análisis de la realidad social e histórica, tan compleja, podrá ser llevado a cabo únicamente si esta realidad es desarticulada primero en los diversos sistemas de fines que la componen; estos sistemas o nexos finales, tales como la vida económica, el derecho, el arte y la religión, permiten luego, gracias a su homogeneidad, el análisis de su tramado. Pero este tramado de un sistema semejante no es otra cosa que la conexión psíquica propia de los hombres que cooperan en esos nexos culturales. Se trata, por lo tanto, de una conexión en último término psicológica. Podrá ser entendida, por consiguiente, por una psicología que abarque en sí el análisis de estas conexiones, y el resultado de una psicología semejante sería útil a los teólogos, a los juristas, a los economistas o a los historiadores de la literatura sólo en el caso de que no penetrara con él en las ciencias empíricas del espíritu ningún elemento de incertidumbre, de inseguridad, de partidismo científico.

Es claro que los dos puntos de vista expuestos se hallan en recíproca relación. La consideración de la vida misma reclama que se exponga toda la realidad intacta y poderosa del alma, desde sus posibilidades ínfimas hasta las supremas. Es una de las exigencias que debe plantearse a sí misma la psicología si no quiere quedar por detrás de la experiencia de la vida y de la intuición poética. Esto mismo es lo que opinan las ciencias del espíritu. En su fundamentación psicológica deberán exponerse y, por decirlo así, "localizarse" todas las fuerzas psíquicas, todas las formas psíquicas, desde las ínfimas hasta las supremas, hasta el genio religioso, hasta el fundador de religión, el héroe histórico y el creador artístico, que llevan hacia adelante la historia y la sociedad. Y al fijar de este modo la tarea se abre para la psicología un camino que promete un grado mucho mayor de seguridad que el que pueda alcanzar la psicología explicativa con arreglo a sus métodos. Se parte del hombre civilizado desarrollado. Se describe la conexión de su vida psíquica, se hacen ver con toda claridad posible las manifestaciones principales de la misma valiéndose de todos los recursos de la actualización artística, se analizan del mejor modo posible las diversas conexiones singulares contenidas en esta conexión abarcadora. Se procede en este análisis hasta donde sea posible, y lo que le resiste se deja tal como es, de aquello cuya conexión podemos observar con más hondura se ofrece la explicación de su génesis, indicando, sin embargo, el grado de seguridad que le corresponde, se apela por doquier a la psicología comparada, a la historia evolutiva, al experimento, al análisis de los productos históricos: así es como la psicología se puede convertir en el instrumento del historiador, del economista, del político y del teólogo; así podrá también dirigir y guiar al observador de los hombres y al hombre práctico.

Desde estos puntos de vista, el concepto de la psicología explicativa y el de la descriptiva y la relación entre las dos adoptan una forma que se determina más al detalle en los capítulos siguientes.

III
LA PSICOLOGÍA EXPLICATIVA

ENTENDEMOS por psicología explicativa el intento de derivar los hechos que se dan en la experiencia interna, en el estudio de los otros hombres y de la realidad histórica partiendo de un número limitado de elementos encontrados analíticamente. Se entiende por "elemento" toda parte integrante de la fundamentación psicológica que se utiliza para explicar los fenómenos psíquicos. Por lo tanto, la conexión causal de los fenómenos psíquicos a tenor del principio *causa aequat effectum*, o la ley de asociación, son tan elemento para la construcción de la psicología explicativa como el supuesto de representaciones inconscientes o su aplicación.

Constituye, por lo tanto, la primera característica de la psicología explicativa, como ya lo supusieron Wolff y Waitz, su marcha sintética o constructiva. Deriva todos los hechos que se encuentran en la experiencia interna y en sus expansiones de un número limitado de elementos unívocamente determinados. Los orígenes de esta dirección constructiva de la psicología guardan relación histórica con el espíritu constructivo de la gran ciencia de la naturaleza en el siglo XVII. Descartes y su escuela, lo mismo que Spinoza y Leibniz, construían con base en hipótesis, sobre el supuesto de la transparencia de esta trabazón, las relaciones entre los procesos corporales y los psíquicos. Leibniz ha sido el primero que, penetrando más allá de la vida psíquica dada, ha intentado "construir" la influencia que en el curso consciente del pensamiento ejerce la conexión adquirida de la vida psíquica y la reproducción de las representaciones, mediante conceptos auxiliares que ideó para completar lo dado: así el principio de continuidad y, por consiguiente, el de la gradación continua de los estados de conciencia, desde los grados de conciencia infinitamente pequeños, y se ve en seguida la conexión que guardan con sus descubrimientos matemáticos y metafísicos. También el materialismo fue inspirado por esta misma dirección constructiva del espíritu, que postulaba la posibilidad de elevar a una conceptuación transparente lo dado en la vida psíquica apelando para ello a conceptos auxiliares complementarios. La actitud de conciencia que supone el espíritu constructivo explica algunos rasgos decisivos de la psicología constructiva del XVII y comienzos del XVIII, que todavía persisten. Concepciones muy influyentes en la actualidad no son sino derivados de esta posición constructiva de la conciencia. Al estudiar estas circunstancias se da uno cuenta de la condicionalidad histórica de la psicología constructiva: en ella se expresa el mismo poder de los métodos y conceptos fundamentales de la ciencia de la naturaleza que se manifiesta en todas las ramas del saber. Así puede, por lo tanto, someterse a una crítica histórica.

El caudal que maneja la psicología explicativa consiste en un número limitado de elementos unívocamente determinados a partir de los cuales se pueden construir todas las manifestaciones de la vida psíquica. Pero la procedencia de este caudal es muy diversa. En este punto se diferencian las viejas escuelas de psicología de las que dominan en la actualidad. La psicología anterior a Herbart, Drobisch y Lotze derivaba una parte de estos elementos de la metafísica, mientras que la psicología moderna —esta teoría del alma sin alma— obtiene los elementos para su síntesis del análisis de los fenómenos psíquicos en su unión con los hechos fisiológicos. Por lo tanto, el desarrollo riguroso de

un moderno sistema de psicología explicativa se compone del análisis, que encuentra los elementos de los fenómenos psíquicos, y de la síntesis o "construcción", que partiendo de ellos compone los fenómenos de la vida psíquica y comprueba así su adecuación. El conjunto y la relación de estos elementos constituyen las hipótesis con las cuales se explican estos fenómenos psíquicos.

Tenemos, pues, que el método de los psicólogos "explicadores" es el mismo del que se sirve en su campo el investigador de la naturaleza. La semejanza resulta todavía mayor por el hecho de que el experimento, gracias a un progreso notable, se ha convertido en un recurso normal de la psicología en muchos de sus campos. Y la semejanza aumentaría todavía si tuviera éxito cualquiera de los intentos de aplicación de determinaciones cuantitativas, no sólo en los aledaños de la psicología, sino en su interior mismo. Para la incardinación de un sistema dentro de la psicología explicativa es naturalmente indiferente el orden en que se presenten estos elementos. Lo decisivo es que la psicología explicativa trabaja con el caudal de un número limitado.

Mediante esta característica nos será posible demostrar que algunas de las obras psicológicas más influyentes del presente pertenecen a esta dirección explicativa de la psicología; y hasta nos será posible, partiendo de esta característica, entender las direcciones capitales de la moderna psicología explicativa.

Como es sabido, la psicología inglesa encontró su exposición más amplia, después de los antecedentes de Hume (1739-1740) y de Hartley (1746), en la gran obra de James Mill: *Análisis de los fenómenos del espíritu humano*. Esta obra establece como base la hipótesis de que toda la vida anímica en sus manifestaciones más altas se despliega con necesidad causal, a partir de elementos simples, sensibles, en una vida interna en la que operan las leyes de asociación. El método demostrativo de esta psicología explicativa consiste en el análisis y la composición, revelando que los elementos señalados explican con suficiencia los procesos superiores de la vida anímica. El hijo de James y heredero de su pensamiento, John Stuart, describe en su *Lógica* el método de la psicología como una cooperación del hallazgo inductivo de los elementos y la comprobación sintética de los mismos, en completo acuerdo con el método señalado por su padre.

Pero desarrolla ya con el mayor énfasis el valor lógico de un recurso mental que se revela como necesario en esta psicología de los dos Mill. Supone una química psíquica; cuando entran en composición ideas o sentimientos simples pueden engendrar un estado que, para la percepción interna, es simple y, al mismo tiempo, cualitativamente diferente de los factores que lo engendraron. Las leyes de la vida psíquica se pueden comparar, por lo tanto, con las leyes mecánicas unas veces y otras con las químicas. Cuando cooperan muchas impresiones o representaciones en el espíritu tiene lugar un proceso que se parece a una combinación química. Cuando se han experimentado impresiones combinadas con tanta frecuencia que cada una de ellas puede evocar fácilmente y de un modo instantáneo todo el grupo, esas ideas se funden entre sí y ya no aparecen como varias, sino como una sola; de la misma manera como los siete colores del prisma provocan la impresión del color blanco cuando son presentados al ojo en rápida sucesión. Es claro que la suposición de un principio tan general e indeterminado, que contrasta de

modo tan palmario con la exactitud de las leyes de la naturaleza, tiene que facilitar enormemente su tarea al psicólogo explicador. Porque encubre la deficiencia en la derivación. Permite apoyarse en ciertos antecedentes regulares y llenar las lagunas entre ellos y el estado siguiente mediante la química psíquica. Pero, al mismo tiempo, el grado ínfimo de fuerza convincente que corresponde a esta construcción y a sus resultados tiene que bajar a cero.

Sobre esta escuela psicológica se levantó en Inglaterra la de Herbert Spencer. En el año 1855 aparecieron por primera vez los dos volúmenes de su psicología y lograron una gran influencia sobre la investigación psicológica europea. El método de esta obra era muy diferente del empleado por los Mill. Spencer no se servía solamente del método científico-natural, como lo hicieron ellos, sino que procedió, de acuerdo en esto con Comte, a subordinar los fenómenos psíquicos a la conexión real de los fenómenos físicos y, por lo tanto, la psicología a la ciencia natural. Fundó la psicología sobre la biología general. Pero en ésta desarrolló los conceptos de adaptación del ser vivo a su medio, evolución de todo el mundo orgánico y paralelismo de los procesos que tienen lugar en el sistema nervioso con los procesos internos o psíquicos. Interpretó, por lo tanto, los estados internos y su conexión valiéndose del estudio del sistema nervioso, de la consideración comparada de los organismos del mundo animal y de la indagación de la adaptación al mundo exterior. De esta suerte penetran de nuevo en la psicología explicativa elementos explicativos deductivamente determinados, como había ocurrido ya con Wolff, Herbart y Lotze. Sólo que ahora no procedían de la metafísica, sino que, a compás del cambio de los tiempos, de la ciencia general de la naturaleza. Con estas nuevas condiciones, la psicología de Spencer no pasa de ser una psicología explicativa. Su misma disposición externa nos la muestra dividida en dos partes: la primera deriva un nexo de hipótesis del estudio del sistema nervioso, del estudio comparado del mundo animal y de la experiencia interna, por medio de conclusiones convergentes; la segunda pone estas hipótesis como base al método explicativo. Sólo que Spencer limitó este método a la investigación de la inteligencia humana. La explicación de los estados emotivos le pareció, por el momento, irrealizable. “Cuando se pretende explicar algo separando sus diversas partes e investigando el modo y manera como se enlazan entre sí, debe tratarse de algo que posea realmente partes diferenciables y unidas de un modo determinado. Si nos las habemos con un objeto sin duda compuesto pero cuyos diversos elementos se hallan tan confusamente mezclados y fundidos que no es posible conocerlos aisladamente con rigor suficiente, hay que suponer de antemano que el intento de un análisis, caso de no ser totalmente estéril, sólo nos llevará a consecuencias dudosas e insuficientes. Este contraste se ofrece de hecho entre las formas de conciencia que hemos distinguido como intelectuales y emotivas.”

En esta conexión surgen para Spencer los siguientes recursos mentales de la psicología explicativa. Traslada de la evolución exterior del mundo animal a la evolución interna un principio de diferenciación creciente de las partes y funciones y de integración, es decir, del establecimiento de uniones superiores y más finas entre estas funciones diferenciadas, y para la explicación de problemas que la psicología individual no pudo

resolver de un modo convincente, así en forma sobresaliente el problema del origen del *a priori*, se sirve de este principio de evolución, que opera dentro de todo el reino animal. Luego explica por la estructura del sistema nervioso, de sus células nerviosas y de las fibras nerviosas conectoras la articulación de la vida psíquica, de sus elementos y de las relaciones que se dan entre ellos. Finalmente, sobre la base de la hipótesis del paralelismo psicofísico, puede interpolar la conexión fisiológica allí donde la conexión psíquica ofrece lagunas.

Se ve que esta psicología explicativa se acerca más en algunos puntos a la vida de la conexión psíquica de lo que fue posible a la escuela de los Mill. También la subordinación a la ciencia de la naturaleza presta al haz de hipótesis un respaldo más firme y una mayor autoridad. Pero esta subordinación por medio de la teoría del paralelismo psicofísico convierte a la psicología explicativa así condicionada en asunto de un partido científico. Le imprime el sello de un materialismo refinado. Esta psicología no representa para los juristas o los historiadores de la literatura una base segura, sino un peligro. Todo el desarrollo ulterior ha puesto en evidencia cómo en la economía política, en el derecho penal y en la teoría del estado este materialismo disimulado de la psicología explicativa que representa Spencer ha actuado de una manera disolvente. Y el mismo cálculo psicológico, en la medida que opera con percepciones internas, se hace todavía más inseguro mediante la introducción de una nueva hipótesis.

Esta dirección de la psicología explicativa se extendió de modo incontenible por Francia y Alemania. Se alió en múltiples formas con el materialismo. Éste, en todos sus matices, es siempre psicología explicativa. Toda teoría que pone como base la conexión de los procesos físicos y subordina a éstos los hechos psíquicos, es una teoría materialista. Influida por el materialismo y condicionada en alto grado por Spencer se nos presenta la psicología de los más grandes autores científicos franceses de la última generación. El primer fragmento de su psicología publicado por Spencer había aparecido en 1853, antes de la publicación de la obra completa (1855) y tenía como objeto la investigación acerca de las bases de nuestra inteligencia. En 1864 aparece la obra filosófica principal de Hipólito Taine acerca de la inteligencia humana. Se apoya sobre todo en Spencer, utilizando también a los dos Mill. El mismo Spencer escribe sobre la difusión de sus ideas psicológicas: “En Francia, el señor Taine ha aprovechado la ocasión de su obra sobre la inteligencia para dar a conocer algunas de esas ideas.” Pero también Taine ha añadido algo a los métodos de la psicología explicativa. Por entonces privaba en Francia el estudio de los hechos psíquicos anormales y se tendía a utilizar en el estudio de las leyes de la vida psíquica los fenómenos agrupados e interpretados por el alienista, el psiquiatra, el hipnotizador y el criminalista. La teoría de la afinidad entre el genio y la locura es un hallazgo genuinamente francés; encontró eco en Italia, como en general los hallazgos franceses. Taine fue el primer psicólogo “explicador” que emprendió esta ampliación de los métodos psicológicos introduciendo el estudio de los hechos psíquicos anormales en la psicología propiamente dicha. No es menester exponer la hipótesis singular que, a este propósito, añadió a los supuestos de la psicología explicativa, ya que no ha cobrado ninguna influencia considerable. “La naturaleza produce en nosotros, con

ayuda de las percepciones y los grupos de imágenes, con arreglo a leyes, fantasmas que consideramos como objetos exteriores y casi siempre sin equivocarnos, porque existen de hecho objetos exteriores que les corresponden. Las percepciones exteriores son verdaderas alucinaciones." Pero tiene un interés general observar la fatal influencia que ha ejercido esta teoría en la historiografía de Taine. Así como la unilateral psicología explicativa de los Mill ha influido muy desventajosamente en grandes talentos históricos como Grote y Buckle, así también el filósofo Taine, que nos convierte a todos en alucinados perpetuos, le ha prestado al historiador Taine su interpretación de Shakespeare y su concepción de la Revolución francesa como una especie de alucinación de las masas. Ribot se juntó luego a Taine.

Entre tanto, Herbart desarrolló en Alemania una psicología explicativa que se apoderó de las cátedras, especialmente en Austria y en Sajonia. Su importancia extraordinaria para el progreso de la psicología explicativa reside en que procedió con un gran rigor científico en las exigencias metódicas implicadas por la tarea de buscar una explicación según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Si la psicología explicativa ha de captar conceptualmente sin residuo alguno los procesos psíquicos, tendrá que poner como base el puesto del determinismo. Pero, al partir de este supuesto, no podrá esperar superar las dificultades que ofrecen la inestabilidad de los procesos psíquicos, sus diferencias individuales y los límites estrechos de la observación si no es capaz de introducir determinaciones cuantitativas en sus explicaciones, como lo hacen las ciencias físicas. Entonces podrá prestar a sus leyes una forma más rigurosa y podrá también surgir una mecánica de la vida psíquica. Herbart no logró este propósito de un modo efectivo en sus propios trabajos, pero la dirección fue seguida por Fechner; al tratar de aprovechar los ensayos de Weber estableció una relación cuantitativa entre el incremento de la cantidad del estímulo y el aumento de la intensidad de la sensación. Y fue también importante para la introducción de la medida y el número en el campo psicofísico y psíquico el hecho de que en estas investigaciones desarrollara los métodos de los cambios mínimos, de los grados medios, del error medio, de los casos verdaderos y falsos. También desde otro punto se abrió la vía para la observación cuantitativa de los procesos psíquicos. El astrónomo alemán Bessel, al comparar las determinaciones temporales de diversos astrónomos acerca del mismo fenómeno, tropezó con el hecho de la diferencia personal entre los astrónomos. El momento en que una estrella pasa por un meridiano lo fijan los distintos observadores diversamente. Esto se halla condicionado por la diferencia en el tiempo requerido para que se produzca la percepción sensible y su registro. Los astrónomos y los biólogos se dieron cuenta del alcance psicológico de este hecho. Surgieron así intentos para medir el tiempo exigido por el curso de los diversos fenómenos psíquicos.

Al presentarse estos trabajos al mismo tiempo como experimentos psicológicos y psicofísicos empujaron en el sentido de una psicología experimental junto con los grandes análisis de nuestras percepciones ópticas y sonoras, por medio de las cuales abrió principalmente Helmholtz otra vía para el experimento en la vida psíquica. Ocurrió así que en Alemania se ensancharon extraordinariamente los recursos intelectuales de la

psicología explicativa mediante el desarrollo del experimento psicofísico y psicológico. Fue éste un acontecimiento que proporcionó a Alemania, a partir de la década de los sesenta, la primacía indiscutible en la ciencia psicológica. Al introducirse el experimento creció de modo extraordinario el poder de la psicología explicativa. Se abrió una perspectiva sin límites. Con la introducción del experimento y de la determinación cuantitativa la psicología explicativa, siguiendo el modelo de la ciencia de la naturaleza, podía obtener un fundamento firme por medio de relaciones "legales" exprimentalmente controladas y determinadas cuantitativamente. Pero en esta situación decisiva se produjo lo contrario de lo que habían esperado los entusiastas del método experimental.

En el campo psicofísico condujo el experimento a un análisis valioso de la percepción sensible. Se mostró como instrumento imprescindible de los psicólogos para el establecimiento de una descripción exacta de procesos psíquicos internos tales como la amplitud de la conciencia, la velocidad de los procesos psíquicos, los factores de la memoria, el sentido del tiempo y la habilidad y la paciencia de los experimentadores conseguirá sin duda obtener puntos de apoyo para tratar experimentalmente otras circunstancias psicológicas internas. Pero en modo alguno ha conducido al conocimiento de leyes en el campo psíquico interno. Ha sido, pues, de provecho para la descripción y el análisis, pero ha defraudado las esperanzas que la psicología explicativa había puesto en él.

En estas circunstancias la actual psicología alemana ofrece dos manifestaciones notables por lo que se refiere a la utilización del método explicativo.

Una escuela influyente marcha con paso decidido por la vía de la subordinación de la psicología al conocimiento natural por medio de la hipótesis del paralelismo entre procesos fisiológicos y físicos.[1] Constituye el fundamento de esta psicología explicativa el postulado de que no se da ningún fenómeno psíquico sin que le acompañe un fenómeno físico. Así, en el curso de la vida se corresponden la serie de los procesos fisiológicos y los fenómenos psíquicos acompañantes. La serie fisiológica constituye una conexión cerrada, sin lagunas y necesaria. Por el contrario, los cambios psíquicos, tal como ocurren en la percepción interna, no se pueden enlazar en una conexión semejante. ¿Qué actitud se sigue de esto para el psicólogo explicador? Deberá trasladar la conexión necesaria que encuentra en la serie física a la serie psíquica. Su tarea se circunscribe más al detalle: "Descomponer la totalidad de los contenidos de conciencia en sus elementos, establecer las leyes de combinación y las combinaciones diversas de estos elementos y buscar empíricamente para cada contenido psíquico elemental el estímulo fisiológico acompañante, para así poder explicar de un modo indirecto, sobre la base de la coexistencia y de la sucesión causalmente inteligibles de aquellas excitaciones fisiológicas, las leyes de combinación y las combinaciones de los diversos contenidos psíquicos que no se pueden explicar de un modo puramente psicológico." Con esto no se hace sino anunciar la bancarrota de una psicología explicativa independiente. Sus asuntos se pasan a manos de la fisiología. Para el investigador natural que se ocupa de la fisiología se ofrecen recursos muy maleables para la interpretación de los hechos psíquicos. Allí donde falta en la experiencia interna el miembro de enlace entre las condiciones y el

efecto, le basta con introducir eslabones fisiológicos que no poseen ningún equivalente psíquico. Así se podrá explicar fácilmente, por ejemplo, en la acción volitiva, lo que no es posible explicar con base en los elementos explicativos psíquicos supuestos.

Si consideramos el conjunto de los recursos de la psicología explicativa elaborados de este modo veremos que el objeto de una psicología explicativa semejante lo constituyen sólo posibilidades y su finalidad es tan sólo algún género de probabilidad.

Pero la marcha de la investigación experimental ha desembocado, al mismo tiempo, en otra dirección muy notable. Guillermo Wundt, que fue el primero entre los psicólogos en delimitar todo el campo de la psicología experimental como una rama especial del saber, que creó un instituto de gran estilo del que partió el impulso más fuerte para la elaboración sistemática de la psicología experimental, y quien en su manual resumió por vez primera los resultados de esa psicología, se vio obligado, por la marcha misma de sus amplios ensayos experimentales, a entrar en una concepción de la vida psíquica que abandona el punto de vista que había imperado hasta entonces. "Cuando yo, nos cuenta, entré por primera vez en los problemas psicológicos participaba en ese prejuicio común a los fisiólogos de que la formación de las percepciones sensibles era una obra de las propiedades fisiológicas de nuestros órganos de los sentidos. Pero al estudiar las actividades del sentido de la vista me di cuenta de aquel acto de síntesis creadora, que poco a poco fue mi guía para lograr una comprensión psicológica del desarrollo de las funciones superiores de la fantasía y de la inteligencia, para lo que la vieja psicología no me ofrecía ningún medio." Fijó el principio del paralelismo en los términos de que "el paralelismo psicofísico no se puede aplicar más que a los procesos psíquicos elementales, a los que únicamente acompañan paralelamente fenómenos dinámicos concretamente limitados, pero no se puede aplicar a ninguno de esos productos complicados de la vida espiritual originados por la elaboración espiritual del material sensible ni tampoco a las fuerzas generales, intelectuales de las que se derivan estos productos" (*Menschen und Tiersele*, p. 487, *cf.* la causalidad psíquica y el principio del paralelismo psíquico, especialmente en pp. 38 *ss.*). Además, renunció a la validez del *causa aequat effectum* en el mundo espiritual; reconoció el hecho de la síntesis creadora; "entiendo por ella el hecho de que los elementos psíquicos engendran, mediante sus interacciones causales y sus efectos consiguientes, uniones que, sin duda, pueden explicarse psicológicamente por sus componentes pero que, sin embargo, poseen nuevas propiedades cualitativas que no estaban contenidas en los elementos, con lo que, además, se enlazan a estas nuevas propiedades determinaciones de valor peculiares no prefiguradas en dichos elementos. En la medida en que la síntesis psíquica produce en tales casos algo nuevo, la denomino creadora"; en oposición con la ley de la conservación de la energía física, en el encadenamiento de la síntesis creadora en una serie evolutiva progresiva se contiene un principio de incremento de la energía espiritual (*ob. cit.*, p. 116). Todavía con más energía que Wundt acentúan James, en su *Psicología*, y Sigwart, en el nuevo capítulo de su *Lógica* sobre los métodos de la psicología, en que recomienda también que se cultive la psicología descriptiva, lo libre y creador dentro de la vida psíquica. En la medida en que cunda este movimiento habrá de perder influencia la psicología explicativa y

constructiva.

La primera característica de la psicología explicativa la teníamos en la derivación a partir de un número limitado de elementos explicativos unívocos. Como una segunda característica, condicionada por la primera, tenemos que el enlace de esos elementos explicativos posee el carácter de una hipótesis. Esto fue reconocido ya por Waitz. Si consideramos ahora la trayectoria de la psicología explicativa nos llamará la atención el aumento constante del número de elementos explicativos y de recursos mentales. Esto se debe al afán de acercar cada vez más las hipótesis a lo vivo del proceso psíquico. Pero tiene como consecuencia el incremento constante del carácter hipotético de la psicología explicativa. En la misma medida en que crecen los elementos explicativos y los recursos mentales decrece el valor de su comprobación por los fenómenos. Además, recursos mentales tales como la química psíquica y el completar la serie psíquica mediante eslabones fisiológicos a los que no corresponde ninguna representación en la experiencia interna, abren a la explicación un incierto campo de posibilidades infinitas. Con esto se disuelve el núcleo genuino del método explicativo, la comprobación de los elementos explicativos hipotéticos por los fenómenos.

IV
LA PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA Y ANALÍTICA

EL CONCEPTO de una psicología descriptiva y analítica surgió en nosotros de la naturaleza de nuestras vivencias psíquicas, de la necesidad de una captación intacta y sin prejuicios de la vida anímica, así como de la conexión de las ciencias del espíritu y de la función de la psicología dentro de las mismas. Por lo tanto, sus propiedades tendrán que derivar de estos motivos, especialmente de la misión que le corresponde dentro de la conexión de las ciencias del espíritu y de la consideración de los medios necesarios para su cumplimiento. Esta misión reclama dos cosas. Por un lado, hay que exponer la realidad íntegra de la vida psíquica y, en lo posible, analizarla, y por otro, esta descripción y análisis habrán de poseer el grado máximo de seguridad que se pueda lograr. A este propósito, habrá de ser más importante ofrecer algo seguro dentro de los estrechos límites del conocer, que no desembuchar todo un cúmulo de supuestos acerca de las ciencias del espíritu. Si ésta es la tarea que a la psicología incumbe con respecto a las ciencias del espíritu, claro que no la podrá resolver mediante una construcción basada en hipotéticos elementos explicativos. Como los hechos psíquicos se nos ofrecen de una manera tan multívoca, es posible lograr una conexión lógica irreprochable del sistema psicológico, valiéndose de los recursos mentales de la psicología constructiva expuestos por nosotros en el último capítulo, a partir de los supuestos más diversos. El método constructivo es incapaz de decidir entre las diversas escuelas de la psicología actual. ¿Es posible un método que resuelva la tarea que las ciencias del espíritu imponen a la psicología?

La psicología debe emprender el camino inverso del recorrido por los representantes del método constructivo. Su marcha tiene que ser analítica. Tiene que partir de la vida

anímica desarrollada y no tratar de derivarla partiendo de procesos elementales. Cierto que tampoco dentro de la psicología se pueden separar el análisis y la síntesis ni la inducción y la deducción correspondientes. Se condicionan recíprocamente en el proceso vivo del conocimiento, según la bella expresión de Goethe, lo mismo que se condicionan la inspiración y la expiración. Cuando he analizado en sus factores la percepción o el recuerdo compruebo el alcance de mis resultados poniendo en juego la combinación de estos factores. Aunque el ejemplo no es perfecto, porque yo puedo distinguir factores en el proceso vivo, pero no puedo producir vida con su enlace. Pero de lo que se trata es de que la marcha de una psicología semejante tiene que ser exclusivamente descriptiva y analítica, siendo indiferente que para ayuda de este proceder se requieran actos mentales sintéticos. Otro rasgo metódico fundamental corresponde a esta psicología. Su objeto debe ser el hombre desarrollado y la vida psíquica completa y acabada. Ésta es la que habrá de ser captada, descrita y analizada en su totalidad.

¿Cómo es esto posible y cuál el sentido exacto con que pensamos en este caso en un procedimiento descriptivo y en otro puramente analítico como partes del mismo método psicológico y los enfrentamos al método explicativo de la psicología? Vimos al comienzo de este ensayo que los métodos generales de la ciencia humana cobran en cada dominio particular un carácter también particular. Que, de un modo especial, la naturaleza particular de nuestra experiencia de los fenómenos psíquicos presta al conocimiento de la conexión de los mismos ciertas peculiaridades y los métodos generales se concretan en este dominio con un sesgo especial. Esto se opone de manifiesto en las operaciones metódicas de la descripción y del análisis, de la explicación y de la formación de hipótesis.

Conocemos los objetos naturales del exterior por medio de nuestros sentidos. Por mucho que los analicemos o los dividamos no llegamos a sus últimos elementos. “Sobrepensamos” tales elementos completando así la experiencia. Tampoco nuestros sentidos, considerados en su pura actividad fisiológica, nos pueden proporcionar la unidad de los objetos. Ésta se nos da, igualmente, en virtud de una síntesis de las percepciones sensibles que procede de dentro. Esta proposición seguiría siendo verdad aun en el caso en que se considerara como un artificio heurístico el análisis de la percepción unitaria en sensaciones y sus síntesis. Cuando colocamos a los objetos en relaciones de causa y efecto, las impresiones sensibles no contienen más que la condición supuesta por la sucesión regular, mientras que la relación causal surge, nuevamente, por una síntesis que procede de nuestro interior. También la validez de esta proposición es independiente de si esta síntesis se hace proceder del entendimiento o si, como lo expuse en un ensayo anterior, en la relación de causa y efecto no se contiene más que un derivado de la actitud viva de la voluntad que experimenta la presión de algo extraño, de suerte que en la base de esta relación tendríamos un elemento primordial y constitutivo, mientras que el pensamiento abstracto no haría más que interpretar intelectualmente esta actitud viva. Sea, pues, cualquiera el modo como se conciba el origen de las representaciones de los objetos y de sus relaciones causales, lo cierto es que en las impresiones sensibles, en su coexistencia y sucesión, no se contiene nada de esa conexión

implicada por los objetos y sus relaciones causales. La vida anímica se nos da de manera muy diferente. En contraste con la percepción externa, la percepción interna descansa en una percatación íntima, en un vivir: se nos da inmediatamente. En la sensación o en el sentimiento de agrado que la acompaña se nos da algo simple e indivisible. Cualquiera sea el modo como se haya originado la sensación de un color violeta, considerada como fenómeno interno es algo indivisible. Si llevamos a cabo un acto mental veremos que en él confluyen, en la unidad indivisible de una función, una pluralidad discriminable de hechos internos, con lo cual encontramos en la experiencia interna algo nuevo que no ofrece paralelo alguno en la naturaleza. Si nos volvemos ahora sobre el yo idéntico, la "mismidad", que contiene simultáneamente varios procesos internos y concentra la sucesión de los procesos en la unidad de la vida, encontraremos de nuevo, esta vez de manera más sorprendente, algo que se nos da como vivencia en la experiencia interna y que no admite comparación con los procesos naturales. Constantemente vivimos en nosotros enlaces, conexiones, mientras que el enlace y la conexión hay que subsumirlo a las excitaciones sensibles. Lo que así vivimos no podemos esclarecerlo jamás ante el entendimiento. La identidad del yo o "mismidad" que mantiene en un haz lo simultáneo y lo sucesivo de los diversos procesos de la vida nos revela, ante el tribunal del entendimiento, las contradicciones ya subrayadas por Herbart. Vivimos también una conexión cuando de las premisas surge en nosotros una conclusión: tenemos aquí una conexión que nos lleva de las causas a los efectos: también esta conexión procede de dentro, se da como realidad en la vivencia. Así concebimos los conceptos de unidad de una multiplicidad, de partes de un todo, de relaciones causales, y comprendemos con ellos la naturaleza al aplicar estas concepciones a ella en determinadas condiciones de coexistencia o sucesión uniformes.

Experimentamos esta conexión en nosotros sólo fragmentariamente; ora en este punto, ora en este otro, la luz de la percatación cae sobre ella: porque la fuerza psíquica, según una importante peculiaridad suya, no puede elevar a conciencia más que un número limitado de miembros de la conexión interna. Pero de una manera constante tenemos conciencia de tales uniones. En la variedad inmensa de los contenidos de conciencia retornan las mismas combinaciones y así se va destacando poco a poco su forma con claridad. Igualmente, la conciencia de cómo estas síntesis entran a formar combinaciones más amplias y constituyen, finalmente, una sola conexión, se hace cada vez más distinta, clara y segura. Si un miembro evoca regularmente un segundo o una clase de miembros a otra clase, si, en otros casos repetidos, este segundo miembro evoca un tercero, o una segunda clase de miembros una tercera, y esto se prosigue con un miembro cuarto o quinto, tendrá que constituirse finalmente, y con certeza universalmente válida, una conciencia de la conexión de todos estos miembros, una conciencia de la conexión de clases enteras de miembros. En otros casos solemos destacar también del caos de procesos, mediante la concentración discriminadora de la atención, un solo proceso, tratando de mantenerlo en percepción o recuerdo constante para su captación más minuciosa. En el rápido, demasiado rápido, fluir de los procesos internos, destacamos, aislamos uno de ellos, y lo entregamos a una atención concentrada.

En esta actividad aisladora tenemos la condición para la marcha ulterior de la abstracción. Sólo mediante una abstracción destacamos en una conexión concreta una función, un modo de unión. Y sólo mediante una generalización podemos establecer la forma siempre recurrente de una función o la constancia de ciertas gradaciones de contenidos sensibles, la escala de las intensidades sensoriales o afectivas que todos conocemos. En todos estos actos lógicos están comprendidos el diferenciar, el "igualar", la determinación de los grados de diferencia. Surgen así necesariamente de estas operaciones lógicas la división y la designación, donde se halla el germen de la definición. Podríamos decir que las operaciones lógicas elementales, tal como chispean en las impresiones y en las vivencias, donde mejor se pueden aprehender es en la experiencia interna. Diferenciar, "igualar" —*gleichfinden* — determinar grados de diferencia, unir, separar, abstraer, trabar varias conexiones en una, lograr de diversos hechos una uniformidad: tales operaciones se contienen en toda percepción interna o se destacan de su composición. De aquí resulta, como primera cualidad de la captación de los estados internos que condiciona la investigación psicológica, la *intelectualidad de la percepción interna*. La percepción interna llega a producirse, lo mismo que la externa, por medio de la cooperación de los procesos lógicos elementales. Y precisamente en la percepción interna se da uno cuenta con especial claridad de cómo los procesos lógicos elementales son inseparables de la captación de los elementos mismos.

Con esto tenemos una segunda peculiaridad de la captación de estados psíquicos. Esta captación surge de la vivencia y se mantiene vinculada a ella. En la vivencia cooperan conjuntamente los procesos de todo el ánimo. En ella se nos da conexión, mientras que los sentidos nos ofrecen únicamente una multiplicidad de particularidades. El proceso singular es conllevado en la vivencia por la íntegra totalidad de la vida anímica, y la conexión en que se halla dentro de sí mismo y con la totalidad de la vida anímica es algo que pertenece a la experiencia inmediata. Esto determina ya la naturaleza de la comprensión de nosotros mismos y de los demás. Solemos "explicar" mediante procesos puramente intelectuales, pero al "comprender" lo hacemos mediante la cooperación de todas las fuerzas del ánimo en la captación. Y para comprender partimos de la conexión del todo, que se nos da de una manera viva, haciéndonos así aprehensible lo singular. El hecho de que vivamos en la conciencia de la conexión del todo nos permite comprender una proposición singular, un gesto o una acción determinada. Todo pensar psicológico ofrece este rasgo fundamental, a saber, que la captación del todo hace posible y determina la interpretación de lo singular. Si la reconstrucción de la general naturaleza humana por la psicología quiere ser algo sano, vivo, fecundo para la inteligencia de la vida, tendrá que basarse en el método original de la comprensión. La experimentada conexión de la vida psíquica tendrá que constituir el fundamento firme, vivido e inmediatamente seguro de la psicología, por mucho que penetre en la investigación experimental de detalle.

Si, por lo tanto, la seguridad del método psicológico descansa en la realidad plena de cada objeto, en el darse de manera inmediata la conexión interna de éste, también resulta que esta seguridad aparece reforzada por otra peculiaridad de la experiencia interna. Los

diversos procesos psíquicos en nosotros, los enlaces de hechos psíquicos que percibimos internamente se presentan con una conciencia diversa de su valor para la totalidad de nuestra conexión de vida. Por eso en la captación interna misma se va separando lo esencial de lo no esencial. La abstracción psicológica, que va destacando la conexión de vida, posee para esta obra suya un guía en esta conciencia inmediata del valor de cada una de las funciones para el todo, guía de que no dispone el conocimiento natural.

De todo esto resulta, como otro rasgo fundamental de la investigación psicológica, que surge de la vivencia misma y que debe arraigar firmemente en ella si quiere mantenerse sana y fecunda. A la vivencia se juntan las actividades lógicas simples que encontramos reunidas en la observación psicológica. Permiten fijar en la descripción lo observado, designarlo nominalmente, facilitan la visión sinóptica mediante la clasificación. Como por sí mismo, el pensar psicológico desemboca en la investigación psicológica. Ocurre lo mismo que en las ciencias del espíritu vivas. Al pensar jurídico se juntó la ciencia jurídica, a la reflexión económica y a la regulación estatal de las circunstancias económicas la economía política.

Si resumimos estas propiedades del método psicológico, podremos circunscribir más, partiendo de ellas, el concepto de una psicología descriptiva, y ofrecer su relación con el concepto de una psicología analítica.

La oposición entre el método descriptivo y el explicativo se presenta tradicionalmente en las ciencias de la naturaleza. Aunque su relatividad se pone cada vez más de manifiesto con los progresos de las ciencias descriptivas de la naturaleza, sigue manteniendo, sin embargo, su importancia. Pero el concepto de una ciencia descriptiva cobra dentro de la psicología un sentido mucho más hondo del que pueda poseer en las ciencias de la naturaleza. Ya la botánica, y más todavía la zoología, parten de una conexión de funciones que sólo se puede establecer mediante una interpretación de los hechos físicos por analogía con los hechos psíquicos. Pero en la psicología esta conexión de funciones se da por dentro en la vivencia. Todo conocimiento psicológico particular no es más que un análisis de esta conexión. Así, pues, se nos da aquí de un modo directo y objetivo una estructura firme y por eso la descripción en este campo posee un fundamento indudable, de validez universal. No encontramos la conexión completando los diversos miembros, sino que, por el contrario, el pensar psicológico desarticula y distingue partiendo de la conexión dada. Al servicio de esta actividad descriptiva se hallan las operaciones lógicas del comparar, distinguir, apreciar grados, separar y unir, abstraer, unir partes en un todo, derivar relaciones uniformes partiendo de casos aislados, analizar procesos en particular, dividir o clasificar. Pues todas estas operaciones se hallan ya comprendidas en el método observador. Así, la vida anímica es concebida como una conexión de funciones en la que aparecen trabadas partes y que se compone además de otras conexiones diversas de tipo especial, cada una de las cuales implica nuevas tareas para la psicología. Estas tareas sólo se pueden resolver por medio del análisis y la psicología descriptiva tiene que ser, al mismo tiempo, psicología analítica.

Entendemos por análisis la desarticulación de una dada realidad compleja. Mediante el análisis se disgregan partes que en la realidad se ofrecen en unidad. Los elementos que

así se encuentran son de muy diversa índole. El lógico analiza un silogismo al descomponerlo en sus dos juicios y en los tres conceptos que se nos da en éstos. El químico analiza un cuerpo al separar mediante el experimento sus elementos materiales. El físico analiza de modo diferente, ya que nos muestra en las formas "legales" del movimiento los componentes de un fenómeno acústico u óptico. Pero por muy diversos que sean estos procesos, todos estos análisis tienden como meta última al hallazgo de los factores reales mediante la disgregación de lo real, y la inducción y el experimento no son más que recursos suyos. Entendido en este sentido general, el método de análisis de las ciencias del espíritu es común con el de las ciencias de la naturaleza. Pero este método se configura de diversa suerte según el campo de su aplicación. Ya en la captación corriente de la vida anímica la captación de la conexión va unida al diferenciar, separar, desarticular. En la actividad relacionadora descansa toda la profundidad y anchura de la comprensión de una vida anímica. Por el contrario, el diferenciar, separar y analizar proporciona a esta comprensión claridad y distinción. Al desembocar el pensar psicológico, en una marcha natural, continua, sin interposición de hipótesis, en la ciencia psicológica, el análisis en este dominio cobra una ventaja enorme. El análisis posee en la totalidad viva de la conciencia, en la conexión de sus funciones, en la visión de las formas y uniones válidas de esta conexión obtenida por abstracción, el trasfondo de todas sus operaciones. Todo problema que se plantea y todo concepto que forma se hallan condicionados por esta conexión y ocupan su lugar en ella. El análisis se lleva a cabo de modo que el proceso de desarticulación por el cual se esclarecerá un miembro particular de la conexión psíquica es referido a esta conexión íntegra. Mantiene siempre algo del proceso vivo, artístico del comprender. De esta circunstancia resulta que es posible una psicología que, partiendo de la conexión de la vida psíquica captada con validez universal, analice los miembros diversos de esta conexión, describa e investigue con toda la profundidad posible sus partes constitutivas y las funciones que las unen, pero omitiendo cualquier "construcción" de la total conexión causal de los procesos psíquicos. La vida anímica no puede componerse partiendo de elementos, no puede construirse mediante composición y la burla que hace Fausto de los intentos de Wagner para fabricar químicamente el homúnculo se aplica muy bien a ese intento. La psicología descriptiva y analítica desemboca en hipótesis mientras que la explicativa comienza con ellas. Su posibilidad descansa en el hecho de que también es posible una conexión de validez universal, con arreglo a ley, que abarque toda la vida del alma, sin necesidad de aplicar el método constructivo que se nos ofrece en las ciencias explicativas de la naturaleza. Una exposición científica de la vida psíquica que renunciara al conocimiento de su conexión habría de ser del todo imposible. Y en esto reside precisamente su fuerza, en que puede reconocer los límites de nuestro conocimiento, ya sean provisionales o permanentes, sin por ello perder la conexión interna. Puede acoger las hipótesis a que llega la psicología explicativa con respecto a los diversos grupos de fenómenos pero, al medirlas con los hechos mismos y determinar el grado de su plausibilidad sin emplear ningún factor constructivo, ello no afectará a su peculiar validez universal. Puede someter a discusión las hipótesis amplias de la psicología explicativa, pero reconociendo todo el carácter

problemático de las mismas. Tendrá que poner en claro la imposibilidad de elevar, en general, las vivencias a conceptos. El principio que a la filosofía actual incumbe demostrar, prosiguiendo la obra de Kant en los campos de la experiencia, es el siguiente: que no sólo el desarrollo de conceptos transcendentes conduce a antinomias, sino que éstas proceden, más bien, del trabajo del pensar humano sobre las experiencias, que en definitiva no se reducen por completo a conceptos; que, por lo tanto, existen *antinomias inmanentes* en el campo del conocimiento de la realidad dada en la experiencia.

Vamos a describir la articulación de una semejante psicología descriptiva y analítica antes de entrar a tratar los tres capítulos principales que tienen una significación decisiva para su establecimiento y desarrollo.

La parte general de semejante psicología descriptiva describe y designa, preparando así el acuerdo futuro acerca de una terminología psicológica. Para esto necesita ya del análisis. Otra tarea suya consiste en destacar la *conexión estructural* en la vida psíquica desarrollada. En este punto el análisis tiene que ocuparse de la articulación arquitectónica del edificio concluido, no pregunta por las piedras, el mortero y la mano de obra, sino por la conexión interna de las partes. Tendrá que encontrar la ley estructural mediante la cual se traban la inteligencia, la vida impulsiva y afectiva y la actividad volitiva en el todo articulado de la vida psíquica. La conexión que se exhibe en esta ley estructural se compone exclusivamente de experiencias vivas sobre las diversas trabazones de las partes psíquicas. Su sentido se nos ofrece en la experiencia interna de un modo, por decirlo así, apremiante. Según ella, presenta para nosotros un carácter teleológico y causal a la vez. Uno de los capítulos que siguen se dedicará a la exposición de esta conexión estructural.

Del carácter teleológico de esta conexión resulta, como segunda ley fundamental de la vida psíquica que opera en la dirección de la longitud, la *ley del desarrollo*. Si no existiera en la estructura psíquica ni en las fuerzas que la impulsan una adecuación a fin y una conexión de valor que la empujan hacia delante con una tendencia determinada, el curso de la vida no representaría un desarrollo. Por eso resulta tan imposible derivar el desarrollo de la voluntad ciega de Schopenhauer como del juego atómico de diversas fuerzas psíquicas, según el sistema de los herbartianos o los materialistas. Este desarrollo posee en el hombre la tendencia a provocar una conexión firme de la vida psíquica que concuerda con sus condiciones de vida. Todos los procesos de la vida psíquica actúan de consuno para operar semejante conexión, que es como una configuración del alma; porque también el distinguir y el separar traen como resultado relaciones y sirven con esto a la trabazón. Las fórmulas de la filosofía trascendental acerca de la naturaleza de nuestra facultad sintética no son sino expresiones abstractas e inadecuadas de estas propiedades de nuestra vida anímica que, en una acción creadora, producen desarrollo y configuración. Otros rasgos de este desarrollo han sido expuestos adecuadamente por Herbert Spencer en su teoría acerca de los procesos de diferenciación e integración. En otro capítulo haremos ver cómo se pueden acoplar estas ideas con las de la escuela especulativa alemana y cómo es posible una teoría científica del desarrollo del hombre.

Una tercera circunstancia general la tenemos en el cambio de los estados de conciencia y en la actuación de la *adquirida conexión de la vida anímica* sobre cada

acto singular de la conciencia. Únicamente dándose cuenta de esta amplísima relación según la cual cada acto singular de la conciencia se halla condicionado en su aparición y en su carácter por toda esta conexión psíquica adquirida se pueden encontrar las verdaderas relaciones entre las teorías de la amplitud de la conciencia, de la unidad de la misma y de la diferenciación de nuestros estados internos por lo que toca a la fuerza del interés y al grado de conciencia con que están equipados. Mediante el conocimiento de esa relación amplísima se esclarece analíticamente la libre vivacidad de la vida psíquica. En el centro de esta conexión adquirida se agita siempre un haz de impulsos y de afectos. Este haz comunica interés a una nueva impresión, evoca una representación, hace surgir una dirección de la voluntad. El interés desemboca en el proceso de la atención. El grado mayor de conciencia en que consiste esta atención no se da en abstracto, sino que se compone de procesos, y éstos configuran la percepción, forman una representación mnemónica, un fin o un ideal, y todo esto en conexión viva y vibrante con toda la vida psíquica adquirida. Todo es aquí vida. Con anterioridad, en mi estudio acerca de la poética, he hecho ver cómo es insostenible la teoría de la reproducción muerta de las imágenes, pues es tan imposible que una imagen del recuerdo retorne en nuevas circunstancias como es imposible que retorne la misma hoja del árbol en la nueva primavera. El mismo principio ha sido hace poco agudamente fundamentado por James con la asombrosa fuerza realista de su capacidad de percepción interna.

Esta relación interna amplísima en virtud de la cual los procesos singulares de la conciencia se hallan efectuados a partir de la conexión adquirida de la vida psíquica o condicionados por lo menos por ella, guarda una interna relación con la ley estructural de la vida anímica. Depende del poder efectivo de la estructura. Se presenta únicamente en unión de la diferenciación desarrollada de la estructura por medio de la cual se separan entre sí la percepción, el recuerdo, la atención, los procesos involuntarios y la voluntad que los domina. El poder central de nuestros impulsos y afectos, su relación con los estímulos exteriores y con las acciones volitivas condicionan la distribución de los estados de conciencia, la reproducción de las representaciones y la acción de la conexión representativa adquirida sobre los procesos conscientes. Relaciones operantes, de efectividad, vinculan este centro con el nacimiento del interés, de la atención, de los grados de conciencia, que trabajan luego en los procesos captadores. Y a través de la pugna de los impulsos, esas relaciones marchan también a despertar los intereses prácticos; esto provoca una potenciación y una concentración de la energía de la conciencia que se manifiesta luego en los procesos del planteamiento práctico de problemas, de la elección y de la preferencia.

Si los estados de distribución de la conciencia y los fenómenos de la acción de la conexión psíquica adquirida en la formación de los actos conscientes dependen de las relaciones vivas procedentes de la estructura de la vida psíquica, forman también por su parte una conexión que puede ser destacada mediante abstracción. Esta conexión no se manifiesta a la experiencia interna de la misma manera que la de la estructura. Porque sus miembros y la acción entre los mismos se hallan, en una muy grande e importante parte, fuera de la conciencia clara y, por lo tanto, fuera de la percepción interna. Nada

sabemos acerca de una huella que fuera reproductible. ¿Y cómo podríamos saber algo acerca de cómo se hace una reproducción de la misma? ¿O cómo una conexión de tales huellas comienza a determinar un proceso consciente? Esa alegre seguridad acerca de la acción exclusiva de relaciones asociativas desarrolladas siempre que se presenta una representación en la conciencia tiene que desaparecer también ante una crítica más rigurosa. ¿Quién podría negar o demostrar que existe también un libre emerger de representaciones sin mediación alguna de una asociación? ¿Quién podría tratar de explicar todos los casos que parecen ofrecer semejante reproducción inmediata, directa, valiéndose del recurso preferido de la psicología asociacionista: señalando la existencia de una escondida mediación? ¿O quién podría negar el nacimiento de reproducciones mediatas que no descansan en una asociación de representaciones anteriores? Así es, y en todos estos casos en que la experiencia interna nos deja en la estacada la psicología habría de dedicarse, primeramente, a describir con exactitud, a destacar formas de reproducción, usando sólo modestamente las posibles hipótesis. Y como toda idea acerca de la naturaleza de cualquier hecho reproducible y actuante, pero que se ha hecho inconsciente, y toda decisión acerca de si se trata de algo psíquico, físico o psicofísico no pasa de ser una hipótesis, y como tampoco ningún concepto sobre el nacimiento de una reproducción pasa de la categoría de hipótesis, resulta también que ninguna idea acerca del modo de actuar de una conexión adquirida de tales hechos sobre las representaciones conscientes puede revestir más que un carácter hipotético. Estas hipótesis constituyeron el fundamento genuino de la psicología explicativa desde el momento en que la escuela anglo-francesa consideró las propiedades del sistema nervioso como la razón explicativa real de esa actuación y desde que se le enfrentó otra razón explicativa con las "representaciones pequeñas" de Leibniz. Como no era posible un conocimiento causal transparente de la vida psíquica sin el conocimiento de las relaciones causales que se dan en ese campo, el espíritu constructivo del siglo XVII se adueñó de la psicología mediante el desarrollo de ambas hipótesis capitales. Pero estas hipótesis están expuestas a objeciones que, por el momento, son insolubles. Para la primera hipótesis es incomprensible la interacción entre la conciencia y lo inconsciente. No es capaz de explicar la diferencia que existe entre procesos psíquicos acompañados de conciencia y los que carecen de ella. Las "representaciones inconscientes" de la otra hipótesis no pasan de ser una mera designación que contiene el problema, trascendente a la experiencia, de un psiquismo inconsciente, sin aportar nada para su solución; en este campo en el que las teorías han desarrollado con toda la amplitud posible su propio juego se trata ahora, precisamente, de obtener, en primer lugar, una descripción de las diferentes formas en que la conexión inconsciente actúa sobre los actos conscientes. Todas esas anécdotas que van pasando de una *Psicología* a otra tienen que ser sometidas a examen. Además, habrá que someter estos procesos al experimento. Se trata, en general, de la experiencia, y de la interacción entre lo no consciente y lo consciente, y jamás de la interacción entre lo corporal y lo psíquico, y, dentro de aquella interacción, de la descripción de sus diversas formas. Habrá que perscindir, al efecto, de representaciones inconscientes, de huellas fisiológicas sin equivalente, y habrá que tomar

en consideración siempre la relación de la conexión estructural viva con estas relaciones causales. Entonces se verá cuan insuficientes resultan las representaciones abstractas de una conexión mecánica en este campo. También en otras ciencias, por ejemplo, en la economía política, se trató de hacer deducciones partiendo de pocas premisas y se constituyeron así perfectas conexiones mecánicas; algo semejante ocurre con el mecanismo psíquico de Herbart: una vez que se ha reconocido el carácter precipitado y deformador de tales construcciones es menester, tanto en lo que respecta a la psicología como a la economía política, primero almacenar hechos y variarlos y distinguir luego las formas capitales del acontecer y describirlas.

A esta parte general le sigue el análisis de las tres grandes conexiones que se traban en la estructura de la vida psíquica.

Del modo como se nos ofrecen estas conexiones deriva el punto de vista que ha de guiarnos en el análisis de las mismas. En otra ocasión[1] traté de demostrar que la conexión adquirida de la vida anímica contiene ya las reglas de las que depende el curso de cada uno de los procesos psíquicos. Constituye, por lo tanto, el objeto principal de la descripción y el análisis psicológico dentro de los tres grandes miembros de la vida psíquica articulados en la estructura psíquica, a saber, dentro de la inteligencia, de la vida impulsiva y afectiva y de las acciones volitivas. Esta conexión adquirida se nos da, primeramente, en el hombre desarrollado y, ciertamente, en nosotros mismos. Pero como no se da como un todo en la conciencia, sólo la podemos captar, de un modo mediato, en algunas de sus partes reproducibles o en su acción sobre los procesos psíquicos. Por eso apelamos a la comparación de sus creaciones para captarla de un modo más completo y profundo. En las obras de hombres geniales podemos estudiar la acción enérgica de determinadas formas de la actividad espiritual. En el lenguaje, en el mito, en las prácticas religiosas, en las costumbres, en el derecho y en la organización exterior tenemos otras tantas producciones del espíritu colectivo en las que la conciencia humana, para hablar en términos de Hegel, se ha hecho objetiva y es apta, por lo tanto, para el análisis. Lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la Historia. Pero este análisis de los productos del espíritu humano que nos permite atisbar el origen de la conexión psíquica, sus formas y su acción, el análisis de los productos históricos habrá de combinarlo con la observación y recopilación de todo fragmento accesible del proceso histórico en el que se forma tal conexión. Precisamente en la unión de estos dos métodos reposa todo el estudio histórico acerca del origen, las formas y la acción de la conexión psíquica en el hombre. Ya en los cambios históricos que ocurren en los productos del espíritu colectivo se manifiestan tales procesos vivos; así, en el cambio de los sonidos, en el cambio de significación de las palabras, en los cambios de las representaciones que se enlazan a un nombre divino. En las memorias, diarios, epístolas, se tiene noticia de procesos internos que iluminan la génesis de determinadas formas de la vida espiritual. Así, para estudiar la naturaleza de la imaginación, comparamos las obras poéticas con las manifestaciones de auténticos poetas sobre los procesos que tienen lugar en ellos. No hay sino pensar qué fuente más rica para la comprensión de procesos tan misteriosos como esos en los que

surge una conexión religiosa poseemos en todo lo que sabemos acerca de San Francisco de Asís, de San Bernardo y, especialmente, de Lutero.

Este análisis de la génesis, de las formas y de la acción de la conexión psíquica siguiendo sus miembros capitales, comienza con la conexión, finamente articulada, de las percepciones, representaciones y conocimientos en la desarrollada vida psíquica de un hombre en la plenitud de sus facultades.

Ya señaló Spencer que el análisis en este campo ha prosperado más porque en él resulta más fácil distinguir, dentro de los productos, las partes constitutivas. Ha sido sobre todo Sigwart quien ha señalado que la conexión firme y duradera de este dominio constituye el objeto principal del análisis de la inteligencia y la nueva redacción de su metodología ofrece, entre otros méritos extraordinarios, el haber llevado a cabo un análisis semejante en lo que respecta al número, al tiempo, al espacio y al movimiento (véase *Logik*, II,[2] 41 *ss*. II,[2] 187). Según él cada una de tales conexiones ofrece una regla cognoscible que gobierna el tránsito de la conciencia real de un miembro a otro. Al constatar analíticamente esta regla se puede prescindir de los fenómenos subjetivos acompañantes de cada uno de los actos, los múltiples sentimientos e impulsos; las diferencias entre los individuos se posponen; se captan las relaciones objetivas y permanentes que se hallan en la base de la inteligencia humana. Aquí tenemos el trasfondo firme sobre el cual va oscilando la luz cambiante de la conciencia momentánea. Aquí tenemos las reglas permanentes que rigen, en definitiva, el juego contingente de las asociaciones. Se nos abre, pues, un ancho campo de conocimiento analítico seguro de la vida psíquica humana.

Se puede ilustrar la fecundidad para las ciencias del espíritu de un análisis semejante de nuestra inteligencia acudiendo a la pedagogía. Todo el mundo sabe la revolución producida por Pestalozzi mediante su enseñanza intuitiva. Lo que Pestalozzi captó con su visión genial puede ser explicado por la psicología analítica. Parte ésta de la conexión adquirida, configurada de la vida psíquica. La desarticula en las diversas conexiones singulares que constituyen el trasfondo creador de todos los procesos conscientes. Capta en el juego de los diversos procesos psíquicos la acción de estas conexiones como aquellas reglas que dominan este juego en su detalle. Y así, se da cuenta del sentido de la metódica genial de Pestalozzi reconociendo el hecho de que la fuerza creadora, plasmadora del hombre se halla condicionada por el desarrollo adecuado de tales conexiones. Este gran principio de la pedagogía deriva de la doctrina, más general, acerca de la naturaleza de la conexión adquirida de la vida psíquica, que es la regla y la fuerza que rige los procesos singulares. Pestalozzi no conoció este principio en abstracto: la pedagogía es una obra de la escuela, pero se dio cuenta empírica de la acción bienhechora de aquella espontaneidad regular y ordenada que desarrolla las más elementales y homogéneas de estas conexiones. Estableció como fundamentales cuatro de ellas: el orden numérico, relaciones espaciales, relaciones musicales fundamentales, la conexión legal del lenguaje. Tenemos dos cosas claras. Las relaciones numéricas, espaciales y acústicas constituyen sistemas homogéneos que pueden ser desarrollados desde dentro; el lenguaje no constituye un sistema homogéneo semejante, y con él

fracasó su método. Y dentro de estos tres sistemas homogéneos la intuición es inseparable, en última instancia, del pensamiento: pensamiento tácito, en oposición al discursivo, y por eso mismo tan incomparablemente fecundo para el hombre de trabajo en comparación con la parlería educativa. Si se considera cómo se capta en un acto mental cualquier distancia espacial, cualquier distancia tonal, cualquier gradación de gris, en un acto mental que es inseparable de la posesión conjunta de las sensaciones, veremos cómo desaparece esa falsa oposición entre la enseñanza intuitiva y el desarrollo mental, que juega un papel tan grande todavía en las leyes de la pedagogía no menos que en los tratados pedagógicos prácticos.

Las grandes conexiones permanentes en que se mueve nuestra inteligencia se pueden analizar en partes y procesos elementales. Como los contenidos y sus enlaces se nos muestran como autónomamente cambiantes, se separan unos de otros. Esto por el momento no quiere decir algo diferente del hecho de que también en la sensación distinguimos del mismo modo la cualidad y la intensidad. No por eso la cualidad y la intensidad se convierten en elementos de la sensación. Pero cuanto más superiores son los enlaces en los que la abarcamos, con tanta mayor claridad se pone de manifiesto la libre vitalidad de nuestro captar como actividad y se separa de lo dado de las sensaciones. Si trato de representarme simultáneamente cierto número de puntos luminosos sobre una superficie gris (un ensayo que permite varias consecuencias interesantes), en ese caso, la posibilidad de que yo pueda representar, por ejemplo, simultáneamente más de cinco puntos, depende, además del ejercicio, del hecho de que yo pueda construir una figura por medio de relaciones, y cuanto mayor sea el número de puntos que trate de agrupar en ella con tanta mayor claridad me percataré de mi actividad. En la captación de una melodía se concentran todavía mayor número de relaciones en un solo acto. En tales enlaces superiores y más vivos se hace valer la conciencia de la actividad, de modo muy diferente a como a mí se me dan las sensaciones. Pero si queremos trasladar esta distinción a la formación de las grandes conexiones intelectuales tales como espacio, tiempo, causalidad, si tratamos de separar también en este campo las funciones en que se establecen las relaciones y las sensaciones cuyas relaciones son establecidas, tendremos que considerar, además, que, para cada conexión, debe contenerse en las sensaciones mismas la posibilidad de su ordenamiento: tiene que estar ya dentro de ellas cuando yo pretendo destacarlo. Si formamos aunque no sea más que la conexión de una serie tonal, las relaciones de la proximidad de cada uno de los sonidos con respecto a los demás tiene que fundarse ya en la índole de las sensaciones acústicas. Por lo tanto, esas relaciones se dan ya con una pluralidad de sensaciones sonoras. También traté de demostrar en otro lugar de qué modo originario se nos dan, con los agregados sensibles, dentro de lo vivo del proceso, relaciones de causalidad. Tenemos, pues, que en toda conexión intelectual se ofrece una relación de partes discriminables, lo que, ciertamente, nos permite una exposición analítica pero no una construcción de semejante conexión.

La psicología explicativa pretende construir las grandes conexiones permanentes tales como espacio, tiempo y causalidad partiendo de ciertos procesos elementales estudiados

por ella, tales como asociación, fusión, apercepción; la psicología descriptiva, por el contrario, separa la descripción y el análisis de estas conexiones permanentes de las hipótesis explicativas. Así hace posible una conexión universalmente válida del conocimiento psicológico en la cual se ve de una manera intuitiva, clara y aguda el conjunto de la vida psíquica. Cierto que es inevitable formar hipótesis acerca del origen de nuestra representación del espacio; pero nadie se podrá negar a reconocer el carácter completamente problemático de las teorías aportadas hasta ahora. Esta conciencia crítica sobre la situación real en modo alguno mengua nuestra admiración o dificulta la acogida de los importantes resultados obtenidos con respecto a las partes constitutivas y a los procesos elementales de la percepción y del curso mental, resultados que constituyen un timbre de gloria imperecedero de la fisiología, de la psicofísica y de la psicología modernas, especialmente de las alemanas. Y también es cierto que los trabajos más recientes en este dominio, como la teoría de Stumpf acerca de la fusión de los sonidos, marcan la tendencia de sustituir a una representación oscura del proceso, que marcha a la par de analogías físicas, la exposición universalmente válida de los caracteres que se presentan en el resultado de los procesos elementales, en este caso particular los grados y otras relaciones íntimas que dificultan la distinción entre los sonidos. Se debe esto a que no nos percatamos de modo inmediato de los procesos dentro de nosotros o como realización de una función en nosotros, sino que nos llega a la conciencia únicamente el resultado. Si se sigue esta vía veremos cómo también en este campo la descripción universalmente válida irá cobrando mayor vigencia. También habrá que renunciar a establecer un número determinado de procesos elementales absolutos, como se hace hoy a menudo con la asociación y la reproducción, y con la fusión. La psicología descriptiva no puede hacer otra cosa que ir describiendo los procesos elementales que, por el momento, sean irreductibles. Reconocimiento, asociación y reproducción, fusión, comparación, "igualación" y grado de diferencia (lo que se halla comprendido en el diferenciar), separar y reunir, he aquí otros tantos procesos de esa categoría. Las relaciones internas en que se hallan algunos de ellos nos hacen recordar provisionalmente que tampoco en este campo la descripción y el análisis universalmente válidos pueden avanzar hasta más allá de un determinado punto, y que se presentan dificultades para comprobaciones de carácter absoluto bastante parecidas a las que se ofrecen en la cuestión de los elementos últimos de nuestras percepciones y representaciones, y que se hacen valer cada vez con mayor fuerza, especialmente en la psicología del sonido. En el análisis de la inteligencia se pone de manifiesto una circunstancia cuyo carácter general hemos señalado, a saber, cómo al cabo del análisis se encuentran la psicología descriptiva y la explicativa. El mismo ensayo de contrastar los hechos elementales encontrados con la conexión de un determinado campo que así nace es una operación auxiliar necesaria de la psicología descriptiva para determinar el grado de probabilidad de las hipótesis establecidas. Porque sólo cuando la psicología descriptiva determina el grado de probabilidad de las diversas hipótesis contiene la justificación requerida sobre la relación en que se encuentra en un momento determinado con los trabajos e hipótesis más notables de la psicología explicativa.

La situación es bien diferente en lo que respecta a la conexión de nuestros impulsos y sentimientos, que constituyen el segundo gran objeto del análisis de los diversos campos psíquicos. Y, sin embargo, aquí tenemos el centro genuino de la vida anímica. La poesía de todos los tiempos halla en él su objeto. El interés de los hombres se dirige constantemente a esta vida del ánimo y la dicha y la desdicha de la existencia humana dependen de ella. Por eso la psicología del siglo XVII, orientada con hondura al contenido de la vida psíquica, hizo de la teoría de los estados de ánimo —pues no otra cosa son sus *affectus*— su centro. Pero tan importantes y centrales como son estos estados con la misma fuerza se resisten al análisis. Nuestros sentimientos se fusionan casi siempre en estados totales en los que ya no es posible discernir las diversas partes. Nuestros impulsos se manifiestan, bajo determinadas condiciones, en un afán concreto, limitado en su duración, determinado en su objeto, sin que podamos cobrar conciencia de ellos como tales impulsos, es decir, como impulsos omnipresentes que sobreviven a cada uno de esos afanes concretos. Ni los sentimientos ni los impulsos pueden ser reproducidos a placer o elevados a conciencia a discreción. Podemos renovar un estado de ánimo si provocamos experimentalmente en la conciencia las condiciones en las que se produce. De aquí resulta que nuestras definiciones de los estados de ánimo no analizan su contenido, sino que ofrecen, únicamente, las condiciones bajo las cuales se presenta el estado. Este carácter ofrecen todas las definiciones de estados de ánimo en Hobbes y Spinoza. Tenemos, pues, que perfeccionar el método de estos pensadores. Lo primero que tiene que elaborar la psicología descriptiva en este campo son definiciones, terminología y clasificación. Cierto que el estudio de los movimientos expresivos y de los símbolos representativos ofrecen nuevos medios auxiliares para el estudio de los estados de ánimo, pero especialmente el método comparado, que añade las circunstancias impulsivas y afectivas, más sencillas, de los animales y de los pueblos primitivos, nos permite ir más allá de la antropología del siglo XVII. Pero tampoco el empleo de estos medios auxiliares nos ofrece ningún punto de apoyo seguro para un método explicativo que pretendiera derivar los fenómenos de este campo partiendo de un número limitado de elementos unívocamente determinados.

Y de hecho resulta que los ensayos explicativos se nos ofrecen en una pugna en la que no vemos ningún motivo decisorio. Ni siquiera las cuestiones fundamentales permiten una solución convincente. La psicología explicativa conocida hasta ahora coloca siempre alguna teoría acerca de la relación entre sentimiento e impulso y voluntad, y acerca de la relación de los estados afectivos cualitativos con las representaciones que se fusionan con ellos. Unos encuentran en el impulso el hecho original, y consideran los sentimientos como estados internos que se dan con la situación de la vida impulsiva. Otros consideran al sentimiento como el hecho primario, y derivan de los enlaces en que se halla con las sensaciones y las representaciones el impulso y la voluntad misma, pero ninguna de las dos teorías consigue demostrar la simplificación de la realidad que pretende. Tampoco es posible desarrollar de un modo convincente la reducción de todas las diferencias cualitativas de nuestra vida afectiva a los estados simples de agrado y desagrado y sus enlaces con sensaciones y representaciones. Si consideramos la literatura

asombrosamente rica que nos ofrecen los pueblos más diferentes acerca de los estados de ánimo y de las pasiones de los hombres se verá que las proposiciones más fecundas e ilustradoras no requieren ninguno de esos supuestos explicativos; por lo general, se describen en ellas las grandes formas de los procesos en los que se enlazan estos diversos aspectos. Y basta, por otra parte, con penetrar bastante hondo en el análisis de los grandes hechos en este campo para ver también la inutilidad de tales hipótesis explicativas. La mayoría de los psicólogos propende a caracterizar el goce estético que provoca una obra de arte como un estado de placer. Pero el estético que persigue los efectos de los diversos estilos en las diferentes obras de arte se ve forzado a reconocer la insuficiencia de esta concepción. El estilo de un fresco de Miguel Ángel o de una fuga de Bach procede de la acción de una gran alma y la captación de esta obra de arte comunica al alma del que la goza una determinada forma de acción en la que esa alma se ensancha, eleva y expande.

Así se explica que, de hecho, el campo de la vida afectiva no se halle todavía maduro para un tratamiento analítico completo; la psicología descriptiva y analítica tiene que haber realizado antes su labor minuciosa. La investigación se mueve especialmente en tres direcciones. Expone los tipos principales del curso de los procesos afectivos; lo que los grandes poetas, y especialmente Shakespeare, han ofrecido en imágenes, trata ella de hacerlo accesible al análisis conceptual. Destaca ciertas relaciones fundamentales que atraviesan toda la vida afectiva e impulsiva de los hombres, y trata de detectar las partes constitutivas de los estados afectivos e impulsivos. Si la primera dirección de la investigación es lo bastante clara, las otras dos requieren, acaso, ser ilustradas por medio de algunos ejemplos.

Toda la vida impulsiva y afectiva se halla atravesada por ciertas relaciones fundamentales que son de importancia decisiva para la comprensión del hombre. Voy a destacar algunas de estas relaciones fundamentales como unos cuantos temas para un método que las describa con exactitud. Presentadas como temas parecen, naturalmente, triviales, pues sólo en el desarrollo de la descripción se hace visible el valor de tales exposiciones, valor que aumenta porque de aquellas relaciones dependen diferencias importantes entre las individualidades. Una relación semejante la tenemos en la fusión de los sentimientos y en su transferencia. Se ha de entender por esto último el desplazamiento del sentimiento a algo que, regularmente, se halla en conexión con su campo originario; así, del fin a los medios, del efecto a las causas. También tenemos una relación fundamental de este tipo en lo que los estoicos, Hobbes y Spinoza han designado como impulso de propia conservación o de afirmación del yo: un afán por llenarse con estados afectivos, de vivir, de desplegar las fuerzas y los impulsos. Encontramos que, en una situación entorpecedora, del sentimiento de presión suele surgir regularmente el afán de librarse de ella. La representación de un daño futuro actúa a menudo en el alma, con arreglo a determinadas condiciones, con tanta fuerza como la presencia del mal mismo, y a veces hasta con mayor; especialmente cuando los hombres viven con más fuerza en las representaciones que en las impresiones, cuando acostumbran a darse cuenta de todo su futuro, con tanta mayor facilidad son movidos por el temor cuando una perturbación

amenaza a la conexión de la vida. También el modo y grado en que lo pasado mueve al alma depende de ciertas condiciones de la conexión psíquica. Se puede observar cómo los hombres se potencian recíprocamente en sus afecciones, y una asamblea es políticamente más excitable que lo sería cada uno de los presentes tomado por sí, y también las diferencias que se presentan en este caso dependen de ciertas condiciones de la vida psíquica. Otro rasgo igualmente importante lo constituye la transformación constante de nuestros estados afectivos en símbolos representativos y en movimientos expresivos. Ambas formas de traducción de nuestro estado anímico se copertenecen y se diferencian del desencadenamiento de acciones orientadas hacia cambios externos o internos. Caen bajo el concepto de la actividad simbolizadora, expuesto en la *Etica* de Schleiermacher. Revisten la mayor importancia tanto para las manifestaciones de la vida religiosa como de la artística.

El análisis trata luego de detectar las diversas partes constitutivas de los estados afectivos. Generalmente, los sentimientos se nos presentan en la vida en fusiones concretas. Así como la imagen perceptiva contiene como unidades sensaciones, así también el estado afectivo concreto contiene sentimientos elementales. En un cuadro, el estado afectivo propio de cada color, de la armonía de colores, del contraste, de la belleza de la forma, de la expresión, del goce del contenido ideal, cooperan en la impresión total. No investigamos cuál sea el fundamento primero de las diferencias cualitativas en nuestros sentimientos, junto a las cuales se presentan las diferencias de intensidad, sino que tomamos por de pronto estas diferencias como otros tantos hechos. Así como las sensaciones contenidas en las percepciones se repiten, podemos también señalar la misma circunstancia en los sentimientos elementales. A una determinada clase de antecedentes se alía, regularmente, una determinada clase de procesos afectivos. Así como a una clase de estímulos corresponde un círculo de cualidades sensibles, así también a una clase de tales antecedentes corresponde un círculo de sentimientos elementales. Aquí se abre para la psicología experimental un ancho campo de investigaciones fecundas. Podemos intentar establecer los antecedentes más sencillos posibles para constar luego las conexiones regulares de los mismos con sentimientos simples. Así nace el concepto de "círculos afectivos" como últimos hechos de la vida afectiva que se pueden hallar analíticamente.[2] Y de forma parecida podemos trazar círculos de impulsos. Pero también en este campo, lo mismo que ocurría al buscar las funciones elementales de nuestra inteligencia, tenemos que renunciar provisionalmente a establecer un número limitado de hechos elementales definitivos. El método explicativo exigiría algo semejante, mientras que el método descriptivo y analítico siente precisamente en este campo la superioridad que le proporciona la limitación a tareas solubles.

La tercera gran conexión en nuestra vida psíquica está constituida por las acciones volitivas. También en este caso el análisis encuentra una guía segura en ciertas relaciones firmes. Tendrá que definir, por de pronto, los conceptos de adopción de fin, motivo, relaciones entre fin y medios, elección y preferencia, y tendrá que desarrollar las relaciones recíprocas entre estos conceptos. Tratará luego de analizar la acción volitiva

como se ha hecho en el cuidadoso trabajo de Sigwart. Y el recurso de la psicología descriptiva consiste, precisamente, en que convierte en objeto del análisis el proceso ya desarrollado en el cual las partes integrantes se diferencian con la mayor claridad. Separamos motivo, fin y medio. El fenómeno de la elección o de la preferencia es captado con claridad en la percepción interna. Además, nuestras acciones con arreglo a fin penetran, en parte, en el mundo exterior, y así se objetivan para nosotros. La acción volitiva obedece a la situación total de nuestra vida impulsiva y afectiva. Tiene la intención de su cambio. Implica, por lo tanto, algún género de representación del fin. Este fin, o bien pretende lograr su intención en el mundo exterior, o bien renuncia a cambiar el estado de conciencia mediante acciones externas y trata de provocar directamente cambios internos en la vida psíquica. Se da una época en el desarrollo ético-religioso del hombre en la cual la disciplina de las acciones volitivas internas cobra poder en él. En la medida en que un estado interno o un proceso interno se convierte en factor de una decisión voluntaria lo consideramos como motivo. Con la representación del fin se alía ya, durante la deliberación, la representación del medio. Si del afán por cambiar la situación han surgido una o varias representaciones de fin, entonces se produce en el alma un probar, escoger, preferir, y la representación de fin más adecuada y cuyo medio es el más fácilmente asequible se eleva a resolución volitiva. Nuevamente se produce un probar, escoger y decidir acerca de todos los medios disponibles para este fin.

Pero el análisis de las acciones volitivas no tiene que limitarse a la desarticulación del acto volitivo. Así como en el dominio intelectual no constituye el objeto principal del análisis la asociación singular o el acto mental singular, tampoco en el dominio práctico la decisión volitiva singular. Precisamente el análisis cuidadoso de los actos volitivos nos lleva a su dependencia con respecto a la adquirida conexión de la vida psíquica, que abarca, lo mismo que las relaciones fundamentales de nuestras representaciones, las determinaciones permanentes de valor, los hábitos de nuestra voluntad y las ideas de fin imperantes, y contiene así las reglas bajo las que se halla nuestra conducta, a menudo sin que tengamos nosotros conciencia de ellas. Constituye, pues, esta conexión, que actúa constantemente en cada uno de los actos volitivos, el objeto principal del análisis psicológico de la voluntad humana. No necesito cobrar conciencia de la conexión de mis tareas profesionales para subordinar a ella una acción, según la situación actual, y la intención implicada por esta conexión de tareas sigue operando sin que la eleve yo a conciencia. Y en cada conciencia bañada por las relaciones culturales se cruzan diversas conexiones o nexos finales. Jamás pueden hallarse simultáneamente en la conciencia. Pero para actuar no necesita ninguna de ellas estar en la conciencia. No se trata de esencias ficticias interpoladas. Son realidades psíquicas. Sólo la teoría de la conexión adquirida de la vida anímica, que actúa sin ser distintamente consciente, y que también abarca las conexiones, nos permite captar esta realidad. Junto a esta constancia de la conexión volitiva tenemos la uniformidad de esta conexión en los individuos. Así nacen las grandes formas de la cultura humana en las que se objetiva la voluntad constante y uniforme. Y esas formas constituyen un objeto destacado del análisis orientado hacia los elementos y los enlaces en el querer. Estudiamos la naturaleza, las leyes y la conexión de

nuestras acciones volitivas en la organización exterior de la sociedad, en el orden económico y jurídico. Nos hallamos con la misma objetivación de la conexión en nuestra actitud práctica que se da con el número, el tiempo y el espacio y las otras formas de nuestro conocimiento del mundo para nuestra percepción, representación y pensamiento. El acto volitivo singular es ya en el individuo no más que la expresión de una dirección permanente de la voluntad que puede llenar la vida entera, sin que nos sea presente de continuo. Pues esto constituye precisamente el carácter del mundo práctico, que rigen en él relaciones permanentes que pasan de individuo a individuo y que son independientes de los movimientos volitivos de momento y que prestan su firmeza al mundo práctico. El análisis en este campo tiene que orientarse hacia estas relaciones duraderas, lo mismo que ocurre en el campo de la inteligencia.

Podemos indicar todavía que este método descriptivo y analítico nos proporciona una base para captar las formas diversas de la vida psíquica, las diferencias entre los sexos, los caracteres nacionales, los grandes tipos de la vida humana de fines y las individualidades.

V
RELACIÓN ENTRE LA PSICOLOGÍA EXPLICATIVA Y LA DESCRIPTIVA

SI SE EXAMINAN estas consideraciones con buena voluntad, lo que no hay que esperar de muchos fanáticos en el campo de la psicología, se podrá llegar a un acuerdo sobre los siguientes puntos. Los representantes de la psicología explicativa seguirán manteniendo con razón que la comprobación y desarrollo de una hipótesis en un ámbito más o menos amplio de fenómenos constituye el método más importante del progreso psicológico (por consiguiente, el trabajo psicológico propiamente dicho). Pues en los puntos en que la experiencia no le ofrezca al psicólogo ninguna conexión, donde no permita ya componerla y desarticularla, ni permita tampoco obtener una regla dominadora de la multiplicidad de los casos, habrá que orientar por medio de las hipótesis hacia una determinada meta la observación, la comparación, el experimento y el análisis. Pero no afirmarán que en la actualidad cualquier hipótesis pueda pretender descubrir frente a las otras las verdaderas razones explicativas de la vida psíquica. Por su parte, la psicología descriptiva mantendrá que, por el momento, ninguna psicología explicativa existe que sea adecuada para servir de base a las ciencias del espíritu.

Es más, tendrá que señalar los efectos nocivos que una semejante psicología explicativa ejerce sobre las ciencias del espíritu. La historiografía de Grote, Buckle y Taine se hallaba bajo la impresión de que el empleo de la experiencia de la vida no alcanzaba para la comprensión profunda de la conexión causal histórica, y pensaba que los grandes progresos de la psicología, que atraía todas las miradas en Inglaterra y Francia, tenían que aplicarse también a la historia. Pero precisamente estas obras demuestran que se mantiene mejor la objetividad del historiador cuando éste se abandona a su sentimiento de la vida que cuando pretende aplicar las teorías unilaterales de la psicología explicativa. Y, sin embargo, los empeños de estos historiadores albergaban una

gran tendencia, que tuvo por consecuencia la acción extraordinaria que produjeron sus ensayos. Si se lograra una psicología objetiva, que abarcara de manera segura toda la vida psíquica, semejante psicología, junto con las ciencias empíricas acerca de los sistemas culturales y de la organización de la sociedad, proporcionaría un fundamento a los afanes de los historiadores filosóficos que buscan una profunda conexión causal en la historia.

Un segundo caso de estos efectos dañosos de la psicología explicativa sobre las ciencias del espíritu lo constituye la moderna dirección del derecho penal. Se adhiere éste especialmente a los dos Mill, a Spencer y a Taine, y construye un derecho penal determinista con base psicológica o biológica. Este derecho penal sacrifica los conceptos contenidos en la vida misma, y que la jurisprudencia clásica destacó de manera ejemplar, a las teorías unilaterales que los tiempos traen y llevan consigo. En realidad, *la libertad de elección no es más que la expresión representativa* de la conciencia inextirpable de nuestra espontaneidad y vitalidad. Mientras que el modo de acción, de efectividad, que nos lleva de las premisas a la conclusión, de un sentimiento de dolor a un afán, se acompaña ordinariamente de la percatación de la necesidad, existen otras formas de efectividad, como la superación de un impulso mediante una actuación de la voluntad con arreglo a deber, que se acompañan del sentimiento interno particular que designa la expresión de libertad. No hacemos más que expresar algo que se da en la experiencia interna. La cuestión de las regularidades objetivas en las acciones de los hombres y en la vida de la sociedad nada tiene que ver, por de pronto, con esta constatación de lo que se da en la experiencia interna. La libertad, en el sentido de que la acción singular pudo haber sido otra, no es la consecuencia científica necesaria de lo que se contiene en la experiencia interna. Antes bien, cuando esa conciencia de libre efectuación que se da en la experiencia interna es referida en la representación a las relaciones de la acción última, que constituye el caso penal o el caso moral, con sus condiciones, esta libertad, en el sentido de poder hacer otra cosa en la acción singular, no es más que la expresión representativa de la espontaneidad y libertad en la efectuación, que se refiere a toda la conexión de mi hacer dentro de mi carácter. Ésta es la verdad que se encierra en la doctrina de Kant, Schelling y Schopenhauer acerca de la libertad inteligible. Y si en toda esta relación conexa, que encontramos presente en la vivencia de la conciencia de la libertad, se contiene la producción de nuevos valores que no pueden explicarse por las meras relaciones de los motivos, no representa esto ninguna anomalía en el campo del espíritu, pues encontramos analogías en todas las acciones estéticas o intelectuales de tipo creador. Por eso no está justificado el derecho penal moderno para colocar la noción aburrida e indemostrada de una máquina psíquica o psicofísica en lugar de los conceptos vitales que la jurisprudencia ha desarrollado partiendo de la conciencia de la espontaneidad, la vida y la responsabilidad en las acciones volitivas. Efectos semejantes de la psicología explicativa podríamos señalar también en el campo de la economía política, de la historia literaria y de la estética.

Es, por lo tanto, necesaria y posible una psicología que ponga en la base de sus procedimientos el método descriptivo y analítico y que emplee las construcciones

explicativas sólo en segundo lugar y con la conciencia de sus límites, de tal suerte que sus hipótesis no se conviertan, a su vez, en base de otras explicaciones hipotéticas. Se convertirá en el fundamento de las ciencias del espíritu como la matemática lo es de las ciencias de la naturaleza. Precisamente en esta sana interacción con las ciencias empíricas del espíritu se desarrollará en todas sus direcciones. Mediante una determinación conceptual y designación netas introducirá poco a poco una terminología científica común a las ciencias del espíritu. Por otra parte preparará las monografías explicativas mediante la acumulación de material, mediante la descripción de las conexiones de la vida psíquica y mediante análisis cuidadosos. Facilitará el control de sus hipótesis.

Entre psicólogos sin prejuicios se podrá llegar poco a poco a un acuerdo sobre estas proposiciones. Y, por otra parte, bastan las mismas para fijar a la psicología descriptiva su tarea en la conexión de las ciencias del espíritu. Por eso las aparto de otra proposición de mayor alcance que no puede contar con el mismo grado de reconocimiento. La psicología explicativa como sistema es incapaz, no sólo de momento, sino por siempre, de obtener un conocimiento objetivo de la conexión de los fenómenos psíquicos. No tiene más que un valor heurístico. Por muy grande que sea la importancia de la monografía explicativa, el método que consiste en establecer un conjunto de elementos explicativos hipotéticos y en derivar, mediante una construcción, el conjunto de los fenómenos psíquicos a nuestro alcance, no conduce a ningún conocimiento objetivo de la vida psíquica.

Voy a establecer un principio del cual derivo esta proposición. El objetivo del estudio de los fenómenos psíquicos lo constituye la conexión de los mismos. Ésta se nos da, a través de la experiencia interna, en las circunstancias de la actuación de un algo vivo, libre e histórico. Constituye el supuesto general con el cual nuestra percepción y nuestro pensar, nuestro imaginar y nuestro obrar pueden establecer cualquier conexión. La conexión de una percepción sensible no procede de las excitaciones sensibles que se enlazan en ella. Nace de la actividad viva, unitaria en nosotros, que ya es en sí conexión. También los procesos de nuestro pensamiento consisten en ese mismo unir vivo. El comparar, unir, separar, fundir está conllevado por la vitalidad psíquica. En estos procesos elementales penetra, dentro del pensamiento discursivo, la relación entre sujeto y predicado, cosa, propiedad y acción, sustancia y causalidad, y también ella procede de la experiencia interna del yo y de su acción, de su efectividad. Por lo tanto, toda conexión de que se percata nuestra percepción o que pone nuestro pensamiento ha sido sustraída a la propia vida interna. También cuando expresamos una identidad causal se trata de un contenido parcial de esta conexión viva. Pues ésta contiene también relaciones de necesidad y de igualdad. Pero en cada punto contiene más que esto. Mas no podemos establecer una conexión fuera de aquello que nos es dado. Más allá de esto, tal como se nos da en la experiencia interna, no puede ir la ciencia de la vida psíquica. La conciencia no puede salir de sí misma. La conexión en que está operando el pensamiento y de la que parte y depende constituye para nosotros el supuesto ineludible. El pensamiento no puede ir más allá de su propia realidad, más allá de la realidad donde

nace. Si pretende construir una conexión racional más allá de esta última realidad que nos es dada, semejante conexión no podrá estar compuesta sino de los contenidos parciales que se presentan en esa misma realidad. Esto ocurre también en toda psicología racional, explicativa, constructiva. Las relaciones de necesidad y de igualdad que se presentan en la conexión psíquica son destacadas aisladamente y enlazadas en un todo abstracto. Pero no hay ningún medio mental legítimo que nos conduzca de esta abstracción a la realidad viva de la conexión psíquica. Sin el recurso mental *causa aequat effectum* no había para la psicología explicativa ninguna regla segura de progreso. Por eso tenía que basar la vida dada en la experiencia sobre una conexión racional situada más allá de ella pero que en la vida empírica no se da de ese modo. Esta construcción de lo dado en la vida mediante algo que se interpola en ella, que se subsume, no puede pretender completar nuestro saber acerca de la conexión viva. Aquélla no es posible más que si se enlazan los contenidos parciales de la experiencia viva de la efectividad con los hilos directivos del conocimiento exterior de la naturaleza. Por eso esta psicología explicativa se sirve de la abreviatura de la vida plena y de la mezcla con supuestos que proceden del campo natural. Deduce partiendo de contenidos parciales de la vida, que son colocados en una conexión causal racional. El ejemplo más brillante a este respecto lo ofrece Herbart. La visión fundamental de su psicología se la debe a la experiencia pedagógica que constituía la base fecunda de su pensamiento. Aprendió de Pestalozzi a considerar las representaciones como fuerzas que, una vez adquiridas, influirán para siempre la ulterior vida psíquica. Pero el método con que fue desarrollando esta visión puede ser sometido a la misma crítica que Trendelenburg aplicó de modo tan convincente a la lógica de Hegel. Coloca tácitamente en sus nociones toda la vida que luego trata de derivar. De igual manera procede la psicología asociacionista. En la mera facilitación de la sucesión por efecto del hábito nada hay respecto a que esta habituación produzca una conexión, una unión interna; la aparición de una conexión interna sobre la base de reiteradas relaciones en el tiempo, es más bien algo que se ha recogido de la vida nuestra y tácitamente se ha interpolado en la asociación. Así resulta que en todo sistema explicativo racional se interpola la vida en los elementos de la explicación, pues en la comprensión de una teoría semejante entra en juego toda la vida nuestra y por eso puede ser deducida después.

El método de la psicología explicativa ha surgido de una extensión ilegítima de los conceptos científicos naturales al campo de la vida psíquica y de la historia. El conocimiento de la naturaleza se convirtió en ciencia cuando se pudo establecer en el campo de los fenómenos dinámicos ecuaciones entre causas y efectos. Esta conexión de la naturaleza según ecuaciones causales ha sido impuesta a nuestro pensamiento vivo por el orden objetivo de la naturaleza representado en las percepciones externas. La regla de los cambios de Heráclito, las relaciones numéricas de los sonidos y de las trayectorias de los astros de los pitagóricos, la conservación de la masa y la homogeneidad del universo de Anaxágoras, la reducción de los cambios cualitativos inaprehensibles del universo a relaciones cuantitativas, el cálculo con los movimientos de los átomos en el supuesto de la persistencia de todo movimiento iniciado, según Demócrito, todos estos primeros pasos de una teoría general de la naturaleza nos muestran cómo el espíritu humano se

pone a probar conducido por la constancia y uniformidad de la naturaleza. Los axiomas que Kant señala como nuestro patrimonio *a priori*, han sido ganados a la naturaleza partiendo de la conexión viva en nosotros. En la conexión racional de los fenómenos que así surge, la ley, la constancia, la uniformidad, las ecuaciones causales constituyen la expresión de las relaciones objetivas de la naturaleza exterior. Por el contrario, no hemos conquistado la conexión viva del alma con ensayos graduales. Esa conexión es la vida que se halla con anterioridad a todo conocimiento. Vitalidad, historicidad, libertad, desarrollo, son sus características. Si analizamos esta conexión psíquica, no tropezamos nunca con algo "real"* o sustancial, nada podemos componer con elementos, no existen elementos aislados, pues éstos son inseparables de las funciones. Pero, por lo general, no cobramos conciencia de las funciones. Nos encontramos con diferencias, grados, separaciones, sin que tengamos conciencia de los procesos que los han establecido. Esta circunstancia es la que ha aumentado a tal grado las dificultades del problema gnoseológico del *a priori*. No podemos avanzar con identidades causales que estarían fundadas empíricamente; el conjunto causal con el que tropieza realmente la percepción interna no retorna sencillamente en el efecto.

Sólo en principio podemos ofrecer otra demostración de que no se puede trasladar a la vida psíquica la conexión natural externa. La explicación racional del mundo no nos conduce a contradicciones únicamente al aplicarlas a lo trascendente, como lo mostró Kant de forma incontrovertible, sino que se producen también antinomias dentro de la realidad cuando se intenta mostrarla como transparente para el entendimiento en todos sus elementos y en toda su conexión. Estas antinomias son inmanentes a la realidad empírica en cuanto el entendimiento trata de demostrar su plena transparencia lógica. Se debe, en primer lugar, a que nuestra conciencia del mundo, lo mismo que nuestra conciencia de nosotros mismos, ha surgido de la vida del yo y ésta es algo más que razón. Puede verse esto en los conceptos de unidad, "mismidad",* sustancia, causalidad. Otras antinomias se deben a que no es posible reducir recíprocamente hechos de procedencia distinta. Demostración de esto la tenemos en la relación de las magnitudes espaciales, temporales y dinámicas continuas con el número. Se halla en conexión con esto el hecho de que no es posible subsumir lo vivido por dentro bajo conceptos que han sido desarrollados a propósito del mundo exterior que se nos da en los sentidos.

VI
POSIBILIDAD Y CONDICIONES DE LA SOLUCIÓN DE LA TAREA DE UNA PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA

LA SOLUCIÓN de esta tarea presupone, en primer lugar, que podamos percibir los estados internos. La demostración efectiva de esto la tenemos en el conocimiento indudable que poseemos de los estados anímicos. Cada uno de nosotros sabe lo que es un sentimiento de placer, un impulso volitivo o un acto mental. Nadie corre el riesgo de confundirlos. Si existe tal conocimiento debe ser posible. ¿Cómo tendrían razón las objeciones levantadas

contra esta posibilidad? De hecho descansan en una transferencia patente a la percepción interna de aquello que vale para la percepción externa. Toda percepción exterior se basa en la distinción del sujeto percipiente con respecto a su objeto. Por el contrario, la percepción interna no es otra cosa que la conciencia interna de un estado o proceso. Un estado "será" para mí en cuanto que soy consciente de él. Cuando me siento triste este sentimiento de tristeza no es mi objeto, sino que, en cuanto que soy consciente de este estado, se me da para mí, para mí que es quien tiene conciencia de él. Me cercioro por dentro de él, me percato íntimamente. Estas percepciones de los estados internos suelen ser recordadas. Al retornar a menudo en la misma unión con las condiciones externas e internas de las que surgieron, nace el conocimiento que posee cada uno de nosotros acerca de sus estados, de sus pasiones y de su afán.

Si tratamos de tomar la expresión percepción en el sentido más exacto y angosto de una percepción atenta, cierto que la posibilidad de semejante percepción encuentra límites más estrechos; pero la posibilidad sigue subsistiendo. Si esta percepción atenta la designamos como observación, entonces la psicología tendrá que enfrentarse con la teoría que sostiene que es imposible la observación de los estados propios. Lo que sería cierto si fuera vinculada a la separación entre el sujeto observador y su objeto. La observación de los objetos naturales sí descansa en esta separación entre el sujeto que observa y el objeto observado. Pero ocurre un proceso muy diferente cuando son objeto de observación los estados internos. Proque la observación de los procesos o estados internos se diferencia de su mera percatación únicamente por la potenciación de la conciencia que introduce la voluntad. Si en general es preciso evitar la confusión de los supuestos del conocimiento natural con el de los hechos psíquicos, también en este caso tenemos que precavernos de trasladar lo que ocurre en la observación de los objetos exteriores a la captación atenta de los estados internos. Sin duda que puedo dirigir mi atención a un dolor del que me doy cuenta, y observarlo, por lo tanto. Sobre esta capacidad de observar estados internos descansa la posibilidad de la psicología experimental. Pero, ciertamente, esta observación de estados internos se halla limitada por las condiciones bajo las que se encuentra. Sea como quiera que se piense sobre el nacimiento de los actos volitivos, en todo caso es empíricamente cierto que la atención muestra su afinidad con los actos de voluntad porque hace cesar todo estado de dispersión, de juego indeliberado de las representaciones, y que jamás puede operar en otra dirección que en la que opera un acto de voluntad simultáneo. Por esto no podemos observar el juego de nuestras representaciones ni podemos captar con atención el acto mental mismo. De tales procesos conocemos sólo gracias al recuerdo. Pero éste constituye un recurso mucho más seguro de lo que se considera en general y hasta podemos atrapar en el recuerdo el proceso recientemente interrumpido, como recogiendo los cabos sueltos de un tejido roto.

En otro lugar podremos ofrecer explicaciones más amplias, consecuencia de lo dicho, pues por ahora nos basta la indicación de dónde descansa la posibilidad de nuestro conocimiento de los estados internos. La posibilidad de la captación de estados internos se nos da dentro de ciertos límites. Cierto que aun dentro de estos límites se dificulta por

la interna inconstancia de todo lo psíquico. Se halla siempre en proceso. Otra dificultad procede del hecho de que la percepción se refiere a un solo individuo. Tampoco podemos medir el poder que posee una representación en nuestro ánimo ni tampoco la fuerza de un impulso volitivo o la intensidad de una sensación de placer. No tiene sentido alguno para nosotros el atribuir a uno de estos estados la fuerza doble que a otro. Pero estas desventajas quedan más que compensadas por la ventaja decisiva que ofrece la percepción interna con respecto a la externa. En esta percatación de los propios estados los aprehendemos, sin mediación de los sentidos externos, en su realidad, tales como son. Y para compensar las deficiencias indicadas se ofrece todavía otro recurso.

Completamos la percepción interna mediante la captación de otras personas. Captamos su intimidad. Se lleva a cabo esto mediante un proceso espiritual que equivale a una conclusión por analogía. Las deficiencias de ese proceso se deben a que se lleva a cabo mediante una transferencia de nuestra propia vida anímica. Aquello que en otra vida psíquica no se diferencia de nuestra propia intimidad sólo cuantitativamente o por la ausencia de algo que se nos da en nuestro propio interior, no puede ser completado por nosotros de un modo positivo. En tales casos podemos decir que nos hallamos en presencia de algo extraño, pero sin que seamos capaces de decir de qué se trata. Habla mucho en favor de la gran afinidad interna de todas las vidas psíquicas humanas el hecho de que es posible la comprensión de otras vidas para el investigador acostumbrado a mirar en torno y que conoce el mundo. Por el contrario, en lo que se refiere al conocimiento de la vida psíquica animal este límite del conocimiento se hace valer de un modo bastante desagradable. Nuestra comprensión de los vertebrados, que poseen la misma estructura orgánica fundamental, es relativamente la mejor dentro de nuestro conocimiento de la vida animal; especialmente en lo que se refiere al estudio de los impulsos y de los estados afectivos, esta psicología animal es muy provechosa para la psicología humana; pero si tenemos en cuenta que, junto a los vertebrados, constituyen los artrópodos la clase animal más importante, más amplia e intelectualmente más desarrollada, especialmente los himenópteros, que comprenden las hormigas y las abejas, la organización tan distinta de la nuestra nos dificulta de un modo extraordinario la interpretación de sus manifestaciones físicas de vida; y seguramente que a éstas corresponde una vida interior altamente extraña para nosotros. Se nos escapan, pues, en este caso, todos los medios para penetrar en un gran campo psíquico que es para nosotros un mundo completamente extraño; nuestro desamparo a este particular se expresa en el hecho de que subordinamos al más oscuro de todos los conceptos, el de instinto, las sorprendentes realizaciones psíquicas de las abejas y de las hormigas. Ninguna idea podemos hacernos de las representaciones espaciales en la cabeza de una araña. Finalmente, tampoco disponemos de medio alguno para constatar dónde termina la vida psíquica y dónde se da materia organizada no acompañada de tal vida.

Por esto la psicología se ve abocada a contrabalancear las deficiencias de cada uno de sus recursos. Por eso alía la percepción y observación de nosotros mismos, la captación de otras personas, el método comparado, el experimento, el estudio de los fenómenos anormales. Trata de penetrar en la vida psíquica por muchas puertas.

Un complemento muy importante de todos estos métodos, en la medida en que se ocupan de procesos, consiste en utilizar los productos objetivos de la vida psíquica. Poseemos en el lenguaje, en el mito, en la literatura y en el arte, y en general en todas las realizaciones históricas, una vida psíquica que se ha hecho objetiva, que se ha objetivado: productos de fuerzas efectivas de naturaleza psíquica; formas firmes que se estructuran con elementos psíquicos y según sus leyes. Cuando observamos los procesos en nosotros o en otros vemos que muestran una mutabilidad constante, algo así como formaciones espaciales cuyos contornos cambiaran constantemente; de aquí el valor inapreciable que supone la posesión de formas permanentes de líneas netas, a las que pueden volver de continuo la observación y el análisis.

El saber si la tarea de una psicología descriptiva puede ser resuelta con estos recursos se puede decidir por el intento mismo de conocer una conexión amplia y uniforme de toda la vida psíquica humana. El análisis psicológico ha establecido con plena seguridad muchas conexiones singulares. Podemos seguir muy bien los procesos que nos llevan desde una impresión exterior hasta el nacimiento de una imagen perceptiva; podemos perseguir la transformación de la misma en una representación recordada; podemos describir la formación de representaciones de la fantasía y de conceptos. Lo mismo ocurre con los motivos, la elección, la acción con arreglo a fin. Pero es menester coordinar todas estas conexiones singulares en una conexión general. Y de esto se trata ahora, de saber si podemos abrirnos camino hacia esta meta.

VII
LA ESTRUCTURA DE LA VIDA PSÍQUICA

EL YO —*das Selbst*— se encuentra en un cambio de estados que se reconocen como unitarios por la conciencia de la identidad o "mismidad" —*Selbigkeit*— de la persona; al mismo tiempo se encuentra condicionado por un mundo exterior y reaccionando sobre él, mundo del que sabe que es captado en su conciencia y se halla determinado por los actos de su percepción sensible. Al encontrarse así la unidad de vida condicionada por el medio en que vive y, a su vez, reaccionando sobre él, se produce una articulación de estados internos; designo a la misma como estructura de la vida psíquica. Y al tratar de captar la psicología descriptiva esta estructura se le revela la conexión que traba las series psíquicas en un todo. Este todo es la vida.

Cada estado psíquico aparece en mí en un determinado momento y desaparece también en un momento dado. Tiene un curso: comienzo, medio y final. Es un proceso. En medio del cambio de estos procesos lo permanente es aquello que constituye la forma de nuestra vida consciente: la correlación del yo y del mundo objetivo. La "mismidad" —*die Selbigkeit*— en que se traban en mí los procesos no es en sí misma un proceso, no es pasajera, sino, como mi vida misma, vinculada permanentemente a todos los procesos. De igual modo este mundo objetivo, que se halla presente para todos, que fue antes que yo y será después de mí, constituye, como limitación, el correlato, el antagonista de este yo, presente en todo estado consciente. Tampoco la conciencia de él

es un proceso, un agregado de procesos. Pero todo lo restante, fuera de esta correlación entre mundo y yo, es proceso.

Estos procesos se suceden unos a otros en el tiempo. Pero no pocas veces puedo percatarme de una unión interna entre ellos. Encuentro que los unos producen a los otros. Así, un sentimiento de repugnancia produce la propensión y el empeño de alejar su objeto de mi conciencia. Así también, las premisas producen la conclusión. En ambos casos me percato de esta "producción" o "efectuación". Estos procesos se suceden unos a otros, pero no con espacios intermedios, como vagones en fila, cada uno separado del otro, o como compañías de un regimiento. En tal caso, mi conciencia tendría un carácter intermitente, pues una conciencia sin un proceso en el que se da esa conciencia es algo sin sentido. Dentro de mi vida en vigilia encuentro una continuidad. Los procesos transcurren en tal forma que siempre hay algo presente en mi conciencia. Como detrás de un caminante, que avanza animoso, los objetos que hace un momento se hallaban ante él y junto a él desaparecen a sus espaldas, a la par que aparecen otros, mientras que se mantiene siempre la continuidad de la imagen del paisaje.

Voy a designar como *status conscientiae*, estado de conciencia —*Bewussteseinsstande*—[*] aquello que constituye la amplitud de mi conciencia en un momento dado. Ejecuto un corte para reconocer la estratificación de un semejante momento colmado de vida. Al comparar entre sí estos estados momentáneos de conciencia encuentro que casi todos ellos contienen de un modo patente alguna representación, algún sentimiento y algún momento volitivo.

En primer lugar, *en todo estado de conciencia se contiene un elemento representativo*. Para darnos cuenta de la verdad de esta afirmación tenemos que entender como tal elemento representativo no ya imágenes completas que se presentan en la percepción, o que son su residuo, sino también todo contenido representativo tal como se presenta, como parte de un estado psíquico total. Un dolor físico, como la quemazón de una herida, contiene, además del fuerte sentimiento de dolor, una sensación orgánica de naturaleza cualitativa, lo mismo que lo son una sensación de gusto o una sensación óptica; además incluye una localización. También cualquier proceso impulsivo, de atención o volitivo, contiene en sí semejante contenido representativo. Por muy oscuro que sea, es el que determina la dirección del proceso volitivo.

Para darnos cuenta de la *presencia de una afección en todo estado de conciencia* es menester que concibamos este aspecto de la vida psíquica en toda su amplitud. Además del agrado y del desagrado forman parte de ella también el gusto y el disgusto, la complacencia y la displicencia[†] y todo el juego de los tonos afectivos más leves. En todo impulso operan de modo irresistible sentimientos oscuros. La atención es guiada por el interés y éste es la participación afectiva que surge de la situación de nuestro yo y de sus relaciones con el objeto.

En la *volición* la imagen que se presenta a la voluntad va acompañada de agrado; además, se contiene un desagrado por la situación actual; sus motores son siempre sentimientos. Es difícil de constatar la presencia de una excitación afectiva en nuestra *actitud representativa y pensante*; pero una observación cuidadosa llega a detectarla. No

me puedo convencer de la teoría tan extendida de que toda sensación va acompañada de un tono afectivo. Pero tan pronto como una sensación simple y fuerte se planta en el centro de nuestra atención, irradia de ella una suave coloración afectiva del estado psíquico. Como las sensaciones visuales poseen el tono afectivo más débil, puede considerarse como demostrada esta proposición si queda demostrada con respecto a ellas. Pero esto resulta ya de un experimento realizado por primera vez por Goethe. Contémplese un paisaje a través de cristales de color diferente y veremos cómo se extiende inmediatamente, aunque de un modo casi imperceptible, un tono afectivo diferente debido a la acción diversa de los colores sobre nuestro sentimiento. Más clara todavía es la acción que ejercen la altura y el timbre de los sonidos sobre nuestra vida afectiva. Así, por ejemplo, el efecto producido por una trompeta o por una flauta. Si pasamos de estos sonidos, que son los soportes de los efectos estéticos y de los conocimientos, a los sentidos más profundos, que se hallan en relación próxima con la propia conservación, la participación afectiva resulta más caliente y a menudo violenta. Estos hechos contradicen la teoría de Herbart según la cual los sentimientos proceden de las relaciones entre las representaciones. Al ponerse las sensaciones en relación entre sí se producen nuevos sentimientos, como lo demuestra el agrado que produce la consonancia y el desagrado de la disonancia. También el proceso mental se halla acompañado, como una actividad de la atención, de una participación afectiva en calidad de interés. Se añaden los movimientos afectivos que proceden del éxito y del fracaso. Tenemos también las impresiones que producen el chiste, la agudeza, la combinación sorprendente, prescindiendo de que también la evidencia y la conciencia de la contradicción, lo mismo que de la falsedad, se captan diversamente como un sentimiento. Me atrevería a decir que estos estados internos no son en sí mismos sentimientos, pero que, de un modo inevitable, a la evidencia se adhiere la satisfacción y a la contradicción un desagrado parecido al de la disonancia. También la consonancia, como un estado de fusión parcial, por ejemplo, de un tono fundamental y de una octava, es, en primer lugar, un estado representativo para nuestra comprensión del proceso el sentimiento agradable de la afinidad sonora.

Veamos ahora la *presencia de la actividad volitiva* en los procesos psíquicos, y nos daremos cuenta de que es en este caso cuando la demostración queda más lejos de las debidas exigencias. Todo sentimiento posee la tendencia a desembocar en un deseo o en una repulsión. Todo estado perceptivo que se encuentre en el centro de mi vida psíquica va acompañado de actividades de atención, y mediante éstas unifico y apercibo las impresiones: las manchas de color de un cuadro se convierten así en objeto. Todo proceso mental va dirigido por una intención y dirección de la atención. Pero también en asociaciones que, al parecer, transcurren sin voluntad alguna, el interés determina la dirección en la cual se llevan a cabo los enlaces. ¿No nos indica esto la existencia de algo volitivo que constituye el fondo? Pero llegamos a zonas fronterizas bastante oscuras: lo volitivo en las direcciones duraderas del espíritu, la espontaneidad como condición de que yo experimente la presión o la acción. Como tenemos que eliminar todo elemento hipotético de estas descripciones, hay que reconocer que la presencia de actividades

volitivas en los procesos psíquicos es lo más difícil de acusar claramente.

Pero también solemos designar algunos estados totales como sentimiento, otros como proceso volitivo y otros como actitud representativa. Esto se debe, en primer lugar, a que solemos caracterizar cada vez este estado total según la parte que más destaca en la percepción interna. En la percepción de un bello paisaje domina la actitud representativa; sólo con un examen más atento encuentro un estado de atención (por lo tanto, una actitud volitiva) enlazado con aquélla y que el todo se halla bañado por un sentimiento profundo de dicha. Pero no es esto sólo lo que constituye la naturaleza de semejante estado total y lo que decide que lo vayamos a designar como actitud afectiva, volitiva o representativa. No se trata únicamente de la relación cuantitativa de los diversos aspectos de un estado total. La relación interna de estos diversos aspectos de mi actitud, algo así como la estructura en que se traban estos hilos diferentes, es distinta en el estado afectivo y en el volitivo, y en éste distinta que en el representativo. Así, en toda actitud representativa las actividades de la atención y los movimientos conscientes enlazados a ella se hallan al completo servicio de la formación de la representación; las incitaciones volitivas desembocan en estos procesos formativos de naturaleza representativa: se disuelven en ellos. De aquí surge la apariencia de una actitud meramente representativa, libre de voluntad. Por el contrario, el proceso volitivo ofrece una relación bien diferente entre el contenido representativo y la volición, pues en él se trata de una relación *sui generis* entre intención, imagen y realidad futura. La imagen del objeto es en este caso como el ojo del deseo que se halla orientado hacia la realidad.

Prosigamos. Dentro de los estados representativos podemos establecer, sin ayuda de hipótesis alguna, una serie entre las percepciones, representaciones recordadas y procesos mentales verbales cuyos miembros se hallan conectados internamente. También podemos describir sin hipótesis la conexión en la cual se ponderan los motivos, se hace una elección y, partiendo de la decisión de la voluntad, se desencadenan procesos dinámicos en adecuada seriación. En el primer caso tenemos la formación progresiva de la inteligencia, que es producida por el poder penetrante de las ideas generales; en el segundo, la idealización progresiva de las actividades volitivas, que se produce por el arraigo o habituación de procesos internos y de movimientos externos, que va poniendo a disposición de la voluntad un número cada vez mayor de combinaciones entre actividades internas y movimientos exteriores. Le va proporcionando nuevos esclavos al servicio de sus fines. Pero se trata ahora de establecer la relación entre estas dos series. La una transcurre desde el juego de las excitaciones hasta el proceso mental abstracto o la plasmación artística interior, mientras que la otra marcha desde los motivos hasta el proceso dinámico. En la conexión de la vida ambas series se hallan trabadas y su valor vital se hace comprensible desde esta conexión. Tratemos, pues, de captarla.

Es una tarea extraordinariamente difícil, pues lo que establece la unión entre estos dos miembros y descubre su valor vital constituye la parte más oscura de toda la psicología. Entramos en la vida sin claridad alguna acerca de este núcleo de nosotros mismos. Sólo poco a poco la vida misma nos va instruyendo en cierta medida acerca de las fuerzas que la empujan de un modo incontenible.

Todas las formas de la existencia animal están dominadas por la relación entre excitación y movimiento. Con ella se realiza la adaptación de la unidad animal de vida a su ambiente. Veo una lagartija deslizarse a lo largo del muro asoleado y extender sus miembros en el lugar más caliente; doy un grito y desaparece. Las impresiones de luz y calor provocaron en ella ese juego. Fue interrumpido gracias a la percepción que avisa de un peligro. Con una celeridad extraordinaria el instinto de conservación de la inerme criatura reacciona a la percepción mediante movimientos adecuados, apoyados en un mecanismo reflejo. La impresión, la reacción y el mecanismo reflejo se hallan, pues, trabados adecuadamente.

Trato ahora de explicarme la naturaleza de esta trabazón. Si el individuo fuera únicamente un ser representativo, las condiciones exteriores en que se halla una vida psíquica se encontrarían con los cambios de ésta sólo en una relación causal, y no se produciría ningún juicio acerca de su valor para esta vida psíquica cambiante. Y en todas las percepciones, representaciones y conceptos de semejante ser representativo no habría ocasión alguna para las acciones del mismo. El valor nace únicamente en la vida afectiva e impulsiva, y sólo en él se halla albergado lo que pone en comunicación el juego de las excitaciones y el cambio de las impresiones con la fuerza de los movimientos volitivos, aquello que conduce de los primeros a los segundos. Según la reacción de la vida impulsiva y afectiva, que provocan las condiciones de vida, son éstas de tipo entorpecedor o estimulante. Según que las condiciones exteriores provoquen una presión o una potenciación en la esfera afectiva nace de esta situación afectiva el afán de mantener o de cambiar la situación dada. Como las imágenes que ofrecen los sentidos o las ideas que se adjuntan a ellas van enlazadas con representaciones y sentimientos de satisfacción y de dicha, estas representaciones y sentimientos provocan acciones adecuadas que se encaminan a la obtención de un bien alcanzable por medio de estas acciones. O al enlazarse estas imágenes o ideas con representaciones y sentimientos de entorpecimiento y dolor nacen acciones adecuadas encaminadas a evitar lo dañoso. Satisfacción de los impulsos, logro y conservación del placer, de la vida colmada y de la potenciación de la existencia, evitación de lo que mengua, presiona, entorpece: esto es lo que traba el juego de nuestras percepciones y pensamientos con nuestras acciones volitivas en una conexión estructural. El centro de nuestra estructura psíquica lo constituye un haz de impulsos y sentimientos, y el juego de las impresiones es elevado al plano de la atención por la participación afectiva que desde ese centro se les comunica, se forman percepciones y sus enlaces con los recuerdos, series mentales a las que se juntan en seguida la exaltación de la existencia o el dolor, el temor, la cólera. Así se agitan todas las profundidades de nuestro ser. Y de aquí surgen, en un tránsito del dolor al anhelo, de éste a la apetencia, o en otra serie de estados afectivos, las acciones volitivas. Y esto es lo decisivo en todo el estudio de esta conexión estructural psíquica: *los tránsitos de un estado a otro, la acción que conduce de uno a otro, caen dentro de la experiencia interna. La conexión estructural es vivida*. Por lo mismo que vivimos estos tránsitos, esta acción, por lo mismo que nos percatamos íntimamente de esta conexión estructural que abarca en sí todas las pasiones, dolores y destinos de la vida humana, por

eso comprendemos la vida de los hombres, la historia, todas las profundidades y simas de lo humano. ¿Quién no ha experimentado en sí en qué modo imágenes que se imponen a la fantasía provocan de pronto una apetencia violenta o cómo esta apetencia, en lucha con la conciencia de grandes dificultades, tiende hacia una acción volitiva? En conexiones concretas semejantes o parecidas nos percatamos de tránsitos, de efectuaciones singulares, ahora de un enlace, luego de otro, estas experiencias internas se repiten, se repite en la vivencia ora éste ora aquel enlace íntimo, hasta que toda la conexión estructural se convierte en nuestra conciencia interna en una experiencia segura. Y no solamente las grandes partes de esta conexión estructural se hallan en íntima relación vivida, sino que también podemos tener conciencia de relaciones semejantes dentro de cada uno de estos miembros. Me hallo ante el escarnio, Hamlet se encara con el fantasma de su padre; según lo que dijimos antes, no puedo percatarme directamente en qué forma, debido a la vivaz participación afectiva en la escena, se produce en mí una tensión de la atención en una transición continua, pero con la reproducción en el recuerdo puedo darme cuenta de ella y probarla en mí en cualquier otro momento. Trabo razonamientos para demostrar un hecho que influye fuertemente en mi sentimiento vital, y en esta trabazón, que concluye de proposición a proposición, se da una "efectuación" que va de las premisas a la conclusión. Con el motivo me percato de la fuerza actuante que me empuja hacia una acción. Como es natural, este percatarse íntimo, este vivir, este recordar no aporta para mi conocimiento de estas conexiones lo que el análisis científico puede aportar. En la conexión pueden participar, como factores, procesos o elementos que no caen en el campo de la experiencia interna. Pero la conexión vivida constituye el fundamento.

Esta conexión psíquica estructural es, al mismo tiempo, teleológica. Una conexión que lleva la tendencia de colmar, de satisfacer el impulso y de proporcionar la dicha es un *nexo final*, una conexión de fin. Como las partes de la estructura se hallan enlazadas de tal modo que su unión es propia para provocar satisfacción y dicha y para evitar dolores, la designo como adecuada. En la estructura psíquica es donde se da originalmente el carácter de "adecuación a un fin" y cuando atribuimos esta adecuación al organismo o al mundo se trata de una transferencia que hacemos de este concepto partiendo de la vivencia interna. Porque toda relación de partes en un todo recibe el carácter de adecuación a fin, en razón del valor realizado en aquél, pero este valor es experimentado únicamente en la vida afectiva e impulsiva.

La biología ha pasado muchas veces de esta *adecuación subjetiva inmanente* a una adecuación objetiva. Su concepto nace de la relación de la vida impulsiva y afectiva con la conservación del individuo y de la especie. Esta relación constituye una hipótesis y el trabajo encaminado a su corroboración no ha conducido todavía a una comprobación suficiente. Pero mi exposición sería incompleta si no añadiera en este momento que su consideración es apropiada para ampliar el horizonte de estas explicaciones. Podríamos imaginarnos organismos que realizaran su adaptación a la realidad en torno por la vía más corta. Vendrían al mundo con un conocimiento suficiente de lo que les era útil, es decir, de lo que propiciara su conservación. Se multiplicarían según su necesidad y también

partiendo de ésta realizarían los movimientos correspondientes para procurar su adaptación al medio. Tales seres tendrían que poder distinguir desde el primer momento lo provechoso y lo nocivo en los alimentos. Desde el primer aliento tendrían que juzgar y utilizar convenientemente del valor de la constitución del aire para el proceso respiratorio. Necesitarían también un conocimiento del grado de temperatura conveniente para sus procesos vitales. También requerirían el conocimiento de aquellas relaciones con sus semejantes que les fueran más favorables. A lo que parece, seres semejantes tendrían que estar dotados de una pequeña omnisciencia. Pero la naturaleza ha resuelto el problema con un gasto mucho menor de recursos. Ha adaptado al individuo a su medio de una manera indirecta con un ahorro mucho mayor de actividades. El conocimiento del daño o provecho de las cosas exteriores, de aquello que aumenta o disminuye el bienestar de los cuerpos vivos está representado en todo el mundo animal y humano por los sentimientos de placer y dolor. Nuestras percepciones constituyen un sistema de signos de las propiedades del mundo exterior ignoradas por nosotros, y también nuestros sentimientos son otros tantos signos. Constituyen un sistema de signos, a saber, en lo que se refiere al género y gradación del valor vital de los estados de un yo y de las condiciones que actúan sobre este yo.

La relación que aquí se da se presenta de la manera más sencilla en los dolores y placeres físicos del ser vivo. Se trata en este caso de signos internos del estado de aquellos tejidos que se hallan en relación con el cerebro gracias a los nervios sensitivos. Lo mismo la alimentación deficiente que la actividad excesiva y las influencias perturbadoras del exterior, tienen como consecuencia dolores crónicos o agudos. Por el contrario, sentimientos somáticos agradables nacen del funcionamiento normal de los órganos en el cuerpo vivo, y son tanto más fuertes cuanto mayor es el número de las fibras nerviosas que participan y más rara es su excitación. De aquí resulta también que el placer físico queda muy por bajo, en cuanto a intensidad, de los dolores físicos más fuertes. Porque la actividad normal no puede elevarse tanto sobre la línea media como el ataque y la destrucción pueden descender hasta el límite en que terminan la vida y la sensación. En este sentido, la teoría pesimista de Schopenhauer acerca del predominio del dolor en la vida orgánica está confirmada por los hechos. Sin embargo, los sentimientos somáticos constituyen un lenguaje de signos de un género algo grosero e imperfecto; nos ilustran sobre los efectos momentáneos de la excitación de un tejido y no sobre las consecuencias posteriores. El efecto inmediato de una comida sobre el órgano del gusto no es menos agradable por el hecho de que más tarde este alimento provoque efectos nocivos en otras partes del cuerpo y que se produzcan en las partes correspondientes del sistema nervioso, como signos de los mismos, los dolores reumáticos.

Esta adecuación de los sentimientos somáticos se prolonga en el campo de los sentimientos espirituales, porque a la previsión o temor de dolores físicos va unido un sentimiento espiritual de pena y a lo corporalmente agradable un gozo psíquico.

Pero los impulsos poderosos que dominan el mundo animal, el mundo social-humano y el mundo histórico-humano muestran una adecuación de tipo más enérgico. Y entre

ellos tenemos, como la clase más poderosa, los tres grandes impulsos físicos que se apoyan en mecanismos reflejos. Se puede decir que las fuerzas más poderosas del mundo moral son el hambre, el amor y la guerra; en ellas operan los impulsos más fuertes: el de nutrición, el de generación y cuidado de la prole y el impulso de protección. La naturaleza ha empleado los medios más fuertes para la conservación del individuo y de la especie. Los mecanismos reflejos de la respiración, de los movimientos del corazón y del aparato circulatorio trabajan automáticamente, sin intervención de la voluntad; por el contrario, la toma del alimento, que exige una elección y una posesión, se lleva a cabo mediante un impulso consciente, acompañado de las sensaciones típicas de hambre, degustación y aplacamiento, y capaz de elección. La naturaleza ha establecido un amargo castigo de la mala alimentación por medio de un violento sentimiento de desagrado o asco. Y con sentimientos placenteros establece como una prima para una alimentación adecuada. Así ha obligado a animales y hombres a escoger y apresar, hasta en las circunstancias más difíciles, una alimentación conveniente. Con no menos fuerza que este impulso actúan el amor sexual y el cuidado de la prole. Si el primero está al servicio de la conservación del individuo, el segundo al de la especie; también en este caso tenemos que el impulso, la apetencia y el placer se hallan en una relación teleológica con el fin de la naturaleza. Igualmente elemental y poderoso es el tercer círculo de impulsos: el de protección, unido a mecanismos reflejos. Revisten una forma doble. O bien responden a la agresión con movimientos de defensa o reaccionan mediante la huida, que pone en seguridad al animal. Los mecanismos reflejos más sorprendentes se enlazan a este impulso en el mundo animal. Vemos animales que expulsan productos repugnantes, otros se encogen como si estuvieran muertos o asustan a sus enemigos con cambios espantosos de sus formas.

Por eso la educación moral de la humanidad descansa en primer lugar en que se regulen con sus sentimientos sociales estos imperativos instintos. Si producen un trabajo regular, si obtienen una satisfacción ordenada, habrá lugar para que trabajen los impulsos y afanes espirituales, que crecen dentro de la sociedad con una fuerza extraordinaria. En la naturaleza misma de la voluntad se funda el impulso de ejercer dominio y, cuando se ha desarrollado a partir de aquí una adquisición cultural, el de propiedad. Porque la voluntad actúa libremente sólo en una esfera de su dominio. Estos impulsos y las relaciones que surgen de ellos sólo podrán desaparecer, pese a todos los sueños, con la humanidad misma. Podrán ser limitados por los sentimientos sociales, la necesidad de comunidad, la alegría en la estimación a los demás, la simpatía, la alegría por la actividad y la consecuencia. En este ancho ámbito de impulsos, afanes y sentimientos espirituales la alegría y la pena se hallan en una relación de adecuación con el provecho del individuo y de la sociedad.

Esta es la hipótesis mediante la cual la consideración biológica convierte la teleología inmanente subjetiva de la conexión estructural psíquica que se nos da en la experiencia interna en una teleología objetiva. Puede servir también de ejemplo de la importancia que la explicación de hipótesis puede tener para la ampliación del horizonte de la psicología descriptiva y analítica. Vuelvo a recoger el hilo. Ya he señalado cómo la estructura de la

vida psíquica que encadena la excitación y el movimiento reactivo tiene su centro en el haz de impulsos y sentimientos a partir del cual se mide el valor vital de los cambios de nuestro medio y se dirigen las reacciones sobre el mismo. También hemos visto que todo concepto de adecuación a fin y de teleología no hace sino expresar lo contenido y experimentado en esta conexión vital. La adecuación a fin no es ningún concepto natural objetivo, sino que designa, únicamente, el tipo de conexión vital de un ser animal o humano que se experimenta en el impulso, en el placer y en el dolor. Viendo las cosas por dentro, la unidad biológica de vida trata de utilizar las condiciones de su medio para procurarse placer y satisfacción. Viéndolas desde fuera, y según la hipótesis expuesta, esa unidad se halla equipada con sus impulsos y sentimientos para la conservación de sí misma y de su especie. La trabazón de los procesos tan diversos del representar, sentir y querer, en una conexión semejante, constituye la estructura de la vida psíquica. Y no se establece la unión de procesos tan diversos en una unidad mediante conclusiones, sino que se trata de la experiencia más viva de que somos capaces. Todas las demás experiencias internas se hallan incluidas en ella. La adecuación a fin es la propiedad fundamental vivida de esta conexión y, según ella, lleva la tendencia de producir valores vitales de satisfacción y alegría.

Esta conexión de nuestra vida psíquica, que se da en la experiencia interna, puede ser aclarada y confirmada examinando su presencia y su función en todo el reino animal. Semejante consideración tiene valor también si prescindimos del supuesto hipotético, pero apenas evitable, de la evolución en el reino orgánico.

Todo el sistema del mundo animal y humano se nos presenta como el despliegue de esta sencilla estructura fundamental de la vida psíquica en diferenciación creciente, autonomía de cada una de las funciones y partes, así como en el enlace superior de las mismas. Dada la dificultad de interpretar la vida psíquica de los animales, esto lo podemos ver con mayor sencillez en su sistema nervioso. Las masas protoplasmáticas que no poseen nervios ni músculos reaccionan también a la excitación. Se aproxima una partícula a una amiba: se extienden sus partes, abrazan la partícula y se adentran de nuevo en la masa. En la hidra las mismas células son soportes de las actividades sensibles y de las motoras. En las bellas medusas, que flotan a montones en las aguas del mar, se hallan ya separados el órgano de la sensibilidad y el órgano del movimiento. La evolución avanza en el mundo animal a dos puntos superiores: uno lo constituyen los artrópodos, que forman las cuatro quintas partes de todas las especies animales y entre los que se destacan, como más desarrolladas, las abejas y las hormigas. El otro grupo lo constituyen los vertebrados, de cuya organización corporal participa el hombre. Encontramos aquí un sistema nervioso muy desarrollado en el cual las partes centrales establecen la comunicación entre los nervios sensitivos y motores en una forma muy perfecta y son soportes de una estructura psíquica muy desarrollada.

Tratemos ahora de expresar brevemente las propiedades más generales de esta estructura interna de la vida psíquica.

El proceso vital psíquico es, desde sus comienzos y en general, una unidad, desde sus formas más elementales hasta las más superiores. La vida psíquica no crece por

composición de partes; no se constituye con elementos; no es un compuesto, un resultado de átomos sensitivos o afectivos que cooperan en conjunto; radical y universalmente es una unidad abarcadora. Partiendo de esta unidad se han diferenciado las funciones psíquicas, pero manteniéndose en su conexión. Este hecho, cuya expresión en la etapa más alta lo constituye la unidad de la conciencia y de la persona, distingue la vida psíquica radicalmente de todo el mundo corpóreo. La experiencia de esta conexión vital excluye la teoría nueva según la cual los procesos psíquicos serían representaciones singulares discretas de una conexión física de procesos. Toda doctrina que siga esta dirección se pone en contradicción con la experiencia en favor de un haz de hipótesis.

Esta conexión psíquica interna se halla condicionada por la situación de la unidad de vida dentro de un medio. La unidad de vida se halla en interacción con el mundo exterior; el modo particular de esta interacción se puede concebir con una expresión muy general —pues no se trata en este caso más que de describir un hecho que, en última instancia, se nos revela realmente en hombres de nuestra experiencia y que se ha de describir luego en ellos—, como adaptación entre la unidad psicofísica y las circunstancias en las que vive. En esa interacción se lleva a cabo la unión de la serie de los procesos sensitivos con la serie de los procesos motores. También la vida humana en sus formas más altas se halla bajo esta gran ley de toda la naturaleza orgánica. La realidad que nos rodea provoca sensaciones. Éstas nos representan las índoles de la diversidad de causas fuera de nosotros. Nos encontramos, pues, constantemente condicionados, corporal y psíquicamente, por causas exteriores; según la hipótesis indicada, los sentimientos expresan el valor de las acciones que proceden del exterior para nuestro organismo y nuestro sistema de impulsos. Condicionados por ellos, el interés y la atención llevan a cabo una selección de impresiones, se dirigen hacia ciertas impresiones. Pero la potenciación de la conciencia que tiene lugar en la atención constituye por sí un proceso. Consiste en las actividades de diferenciar, "igualar" —*gleichfinden*—, unir, separar, apercibir. En éstas surgen percepciones, imágenes y, en el curso ulterior de los procesos sensoriales, los procesos mentales mediante los cuales la unidad de vida hace posible para sí un cierto dominio sobre lo real. Poco a poco se va formando una conexión firme de representaciones, de determinaciones de valor y de movimientos volitivos reproducibles. Ya la unidad de vida no se halla entregada al juego de las excitaciones. Sofrena y anima las reacciones, y escoge cuando puede provocar una adaptación de la realidad a su necesidad. Y lo supremo: cuando no puede conformar esta realidad, adapta a ella sus propios procesos vitales y domina las desatadas pasiones y el juego de las representaciones mediante la intensa actividad de la voluntad. Esto es la vida.

La tercera propiedad fundamental de esta conexión vital la constituye el hecho de que sus miembros se hallan enlazados entre sí de suerte que uno no se sigue del otro según la ley de la causalidad que impera en la naturaleza exterior, a saber, la ley de la igualdad cualitativa y cuantitativa entre causa y efecto. En las representaciones no existe ninguna razón suficiente para que desemboquen en sentimientos; podríamos figurarnos un ser puramente representativo que, en medio del alboroto de una batalla, fuera espectador

indiferente y abúlico de su propia destrucción. Tampoco en los sentimientos reside ninguna razón suficiente para transformarse en procesos volitivos. Podríamos figurarnos que ese mismo ser acompañara a la lucha en torno suyo con sentimientos de terror y horror sin que, sin embargo, surgieran de estos sentimientos movimientos de defensa. La conexión entre estas partes heterogéneas, no derivables unas de otras, es *sui generis*. La expresión de "adecuación a un fin" no esclarece la naturaleza de esa conexión, sino que expresa únicamente algo que se contiene en la vivencia de la conexión psíquica, y tampoco lo expresa de un modo completo, sino en forma de una abreviatura conceptual.

VIII
EL DESARROLLO DE LA VIDA PSÍQUICA

UNA SEGUNDA conexión más amplia que atraviesa toda nuestra vida psíquica nos la ofrece su desarrollo. Si su estructura se extiende, por decirlo así, a lo ancho, podríamos decir que el desarrollo se extiende a lo largo. Por tal razón, en una psicología descriptiva habría que dedicar a este tema un capítulo especial y detallado, y esto ha ocurrido muchas veces en las psicologías antiguas, más descriptivas. Aquí no haremos más que aludir a este complemento de la teoría de la conexión estructural.

Las dos clases de conexión se condicionan mutuamente. No se podría comprender el desarrollo del hombre sin tener una idea de la amplia conexión de su existencia y el punto de arranque de todo estudio del desarrollo se halla en la captación de la conexión que se da en el hombre desarrollado y en el análisis de la misma. Sólo aquí tenemos una realidad dada, situada en la experiencia interna del psicólogo, a la clara luz del mediodía, mientras que en las medias luces del desarrollo primero que obtenemos por medio de la observación y la experimentación en los niños no logramos más que visiones inciertas. Por otra parte, la conexión de la historia evolutiva explica la de la estructura. Al enlazar la psicología descriptiva los dos modos de consideración, trata de completar la descripción y análisis del tipo "hombre maduro y acabado" mediante una biografía general de este tipo. Así, también ocurre que no podemos comprender por completo a un individuo, por muy cercano que nos sea, hasta que no sabemos cómo ha llegado a ser lo que es. La marcha metódica del conocimiento de esta historia evolutiva es distinta de la marcha de la vida misma o de su representación. El conocimiento no puede proceder sino marchando hacia atrás, analíticamente, de la conexión adquirida de la vida psíquica a las condiciones y factores de su desarrollo. Si observamos el procedimiento que empleamos al captar la historia evolutiva de un individuo concreto veremos que es el mismo. Porque necesitamos primero haber obtenido cierta comprensión del punto cimero de un desarrollo individual antes de que podamos determinar sus etapas, así como, por otra parte, con el conocimiento de estas etapas previas recibe una iluminación mayor la vida psíquica individual ya desarrollada. La vida desarrollada de las primeras etapas evolutivas puede ser comprendida, únicamente, con la comprensión de aquello que en el tipo hombre o en los tipos individuales suele desarrollarse de ella. Ningún maestro podría orientarse en el alma de un muchacho si no encontrara en ella los gérmenes de aquello

que él conoce por desarrollos más amplios.

Habrá que estudiar tres clases de condiciones de la evolución de una vida psíquica desarrollada. Esa vida se encuentra en alguna relación de condicionamiento o de correspondencia con el desarrollo del cuerpo y, por lo tanto, depende de las acciones del medio físico, y también de la conexión con el mundo espiritual que le rodea.

Estas condiciones actúan sobre la conexión estructural de la vida psíquica. Si no existiera en esta estructura y en sus fuerzas impulsivas una adecuación afín que las lleva hacia adelante, en ese caso el curso de la vida no representaría un desarrollo. Por eso es tan imposible derivar el desarrollo de un hombre de la voluntad ciega de que nos habla Schopenhauer, como del juego atómico de fuerzas psíquicas singulares, según la teoría de los herbatianos y de los materialistas enteros o a medias. Los impulsos y los sentimientos constituyen, por lo tanto, el agente peculiar que lleva hacia adelante; la adecuación y la conexión inherentes a la relación de esos impulsos y sentimientos con los procesos intelectuales, por una parte, y con las acciones volitivas, por otra, prestan los cambios psíquicos que así surgen el carácter de adaptación entre el individuo y las condiciones de vida; surge una articulación creciente de la vida psíquica; el desarrollo convierte en su centro la conexión adquirida de esa vida; así se constituye lo unitario, constante y determinado con arreglo a fin que compone el concepto de desarrollo.

Voy a explicar con mayor precisión las relaciones dentro de las cuales se halla la idea del desarrollo y que se nos presentan en esas proposiciones. Así podremos aclarar cada uno de los conceptos entrelazados en la idea de desarrollo. Y hasta podremos ver perfectamente la interna conexión causal en que se halla el desarrollo psíquico con respecto a la estructura psíquica, como consecuencia necesaria de ésta.

De la teoría de la conexión estructural de la vida psíquica resulta que las condiciones exteriores en que se halla un individuo, ya sean entorpecedoras o propicias, desencadenan cada vez el afán de producir o de conservar un estado de satisfacción del impulso y de felicidad. Como todo desarrollo más fino de las percepciones, toda formación más adecuada de representaciones o conceptos, todo incremento en la riqueza de reacciones sentimentales, toda adaptación mayor de los movimientos a los impulsos, toda habituación de direcciones volitivas favorables y de enlaces convenientes entre medios y fines opera en el sentido de facilitar la satisfacción de los impulsos, la provocación de sentimientos agradables y la evitación de lo desagradable, la conexión estructural en que se basan estas relaciones causales tiene esta otra consecuencia importante, que consiste en favorecer y fomentar tales diferenciaciones más finas y enlaces superiores en el individuo, y éstos, a su vez, hacen posible una satisfacción de impulsos más rica, una plenitud de vida y de dicha más altas. Cuando una conexión de las partes constitutivas de la vida psíquica produce tales efectos sobre la satisfacción de los impulsos y la plenitud de la vida, decimos que es adecuada a fin. Esta adecuación que impera en la vida psíquica constituye, por lo tanto, una propiedad inherente a la conexión de sus partes. Muy lejos, por lo tanto, de pretender derivar esta adecuación de una idea de fin que estuviera fuera de nosotros, todo concepto de adecuación que opera fuera de la vida psíquica se ha derivado de esta adecuación interna propia de la vida psíquica. De

ella ha sido transferida. Radica en nuestra estructura psíquica. Sólo en virtud de esta transferencia designamos como adecuada cualquier conexión fuera de la misma. Porque los fines sólo se nos dan en esta estructura psíquica. La adaptación a ellos no la encontramos experimentalmente más que en ella. Designamos esta adecuación o teleología de la escritura psíquica como subjetiva e inmanente. Es subjetiva porque es vivida, dada en la experiencia interna. Es inmanente porque no está fundada sobre ninguna idea de fin fuera de ella. Y este concepto de la adecuación subjetiva e inmanente de la estructura psíquica ofrece un carácter dual o encierra dos "momentos" en sí. Designa, en primer lugar, una conexión de las partes constitutivas de la vida psíquica apropiada para producir riqueza de vida, satisfacción de impulsos y dicha en las cambiantes condiciones exteriores en que viven todos los organismos. A esto se añade un segundo concepto de esta adecuación. Según él, en esta conexión estructural se contiene, al mismo tiempo, presupuestas las cambiantes condiciones de la vida, la disposición para su perfeccionamiento. Y este perfeccionamiento se realiza en las formas de la diferenciación y el establecimiento de enlaces superiores. Pero consiste, precisamente, en esa gran facultad de provocar plenitud de vida, satisfacción de impulsos y dicha. Distinguimos de esta finalidad subjetiva inmanente otra objetiva y que, sin embargo, es también inmanente. Su concepto surge, mediante una hipótesis, cuando tomamos en consideración esta circunstancia, implicada en la conexión estructural y que tiende a la producción de esos estados subjetivos, en relación con la conservación del individuo o de la especie. Encontramos que esta conservación va ligada, en una cierta amplitud, a la producción de reacciones afectivas agradables, la evitación de las desagradables y la satisfacción de los impulsos. Pero queremos subrayar nuevamente que, lo mismo que en esa finalidad subjetiva, tampoco en esta finalidad objetiva inmanente se contiene ningún supuesto de una idea de fin que se hallaría en la base de esta conexión. Esta trascendencia de la idea de fin no es más que una interpretación con la cual se busca una explicación para semejante conexión teleológica.

Pasamos a examinar otro elemento de la idea de desarrollo. El concepto de la conexión psíquica de vida se halla en íntima relación con el valor de la vida. Porque este valor radica en la realidad psíquica en cuanto ésta encuentra su expresión en los sentimientos. Porque sólo lo vivido en el sentimiento tiene un valor para nosotros; el valor es, por lo tanto, inseparable del sentimiento. No resulta de aquí, sin embargo, que el valor vital se componga de sentimientos, que se deba considerar como una acumulación de los mismos y que podría establecerse mediante su adición. Semejante cosa no nos lo dice la experiencia interna. Por el contrario, lo que se nos aparece como el valor de nuestra existencia es toda la plenitud de la vida experimentada por nosotros, la riqueza de la realidad vital que nosotros sentimos, el vivir lo que llevamos dentro. Y también colocamos este valor en aquellas circunstancias de la vida que nos es dado vivir, en las intuiciones y las ideas con que podemos llenar nuestra existencia, en la acción que nos es permitida; ver en todo esto nada más que condiciones y ocasiones de los sentimientos es algo intolerable para el hombre sano. Le parece, más bien, que toda la realidad de la vida es medida según su valor en el sentimiento. Atendamos ahora a este

concepto del valor de la vida. La conexión estructural psíquica es adecuada, tiene una finalidad porque lleva la tendencia a desarrollar, mantener y acrecentar valores vitales.*

Prosigamos con el examen de otro elemento. La adecuación de la conexión vital que se manifiesta en la producción y conservación de valores vitales y en la eliminación de lo perjudicial produce, bajo la acción de las condiciones en que se halla el individuo, una *articulación creciente de la vida psíquica*. Partiendo de los impulsos y de los sentimientos se valoran las impresiones, para conseguir el señorío sobre las condiciones de vida. Partiendo de la participación afectiva en estas impresiones se les dedica un interés y atención persistentes, surgen imágenes perceptivas, adecuadas, utilizables, se forman representaciones típicas que representan las condiciones exteriores de una manera utilizable, y se despliegan ideas sobre las relaciones de semejanza y causación en el mundo exterior. Las experiencias le enseñan al individuo en desarrollo a ponderar recíprocamente los valores vitales en forma más correcta, las relaciones firmes de las determinaciones de valor dan por resultado la unidad del ideal de vida que procede de las honduras de la individualidad. En una áspera lucha, el ideal de vida y el sueño porvenirista del adolescente se adaptan a la fuerza de las cosas. Se produce el señorío del hombre en su esfera de vida. Consciente y seguro se eleva sobre la subjetividad unilateral del adolescente con el reconociminto del nexo valioso de la realidad, que ya él no trata de producir, sino de fomentar en la parte que le corresponde. Este reconocimiento le libera de la melancolía por el fracaso de sus ideales juveniles, ya que en la conexión de valores de la realidad encuentra que se encierra lo verdadero de aquellos ideales. *Mezzo del cammino*: a esta altura de la vida se ultima también la articulación de los impulsos y de los sentimientos, que cobran en las esferas de la vida y en sus circunstancias reales una forma particular. La misma articulación tiene lugar en el dominio de la voluntad. Me sirvo de este concepto de articulación para expresar que la conexión viva constituye la base de todo desarrollo y que todas las diferenciaciones y las relaciones más claras y más finas se desarrollan sobre esta estructura, como del embrión la articulación de un ser animal. Y como las trabazones pasan a ser patrimonio firme de la vida psíquica, lo mismo que las representaciones, con esta articulación se forma al mismo tiempo una *conexión adquirida de la vida psíquica* y su dominio sobre los procesos conscientes singulares. Los procesos en que ocurre esto continúan hasta la edad más avanzada. La sensibilidad viva se anquilosa. En la conexión psíquica adquirida triunfa el pasado y se cierra a nuevas realidades, gobiernan los recuerdos.

Los actos en que tiene lugar este desarrollo *crean* algo que no se podía todavía señalar en los estados anteriores; hacen surgir nuevos valores. ¡Cuan diversos son! Junto a las síntesis creadoras de la ciencia surge la plasmación artística de símbolos para animar la vida interna, o la fijación unilateral de una dirección apasionada de la voluntad, con la que se presenta en el desarrollo "legal" la tragedia de la vida.

Veamos estos "momentos" en conjunto. Conexión estructural, finalidad, valor vital, articulación psíquica, formación de una conexión psíquica adquirida y procesos creadores… los hemos encontrado en una relación interna entre sí. Al pensar estos diversos factores o "momentos" en actividad se produce el desarrollo. Un ser en que

cooperan estos “momentos” de la vida será un ser que se desarrolla. El desarrollo es posible únicamente allí donde se da como base una conexión estructural. Es esto a tal punto verdad que la colectividad “humanidad” posee un desarrollo porque la cooperación de las diversas estructuras individuales se manifiesta en una especie de estructura del todo, la sociedad. De esta circunstancia derivan las diversas propiedades fundamentales del desarrollo. Esto consiste, en primer lugar, en un avance, en un cambio espontáneo del ser vivo, porque sus impulsos constituyen un agente que le empuja hacia adelante. *Vita motus perpetuus*. Por esto, todo desarrollo psíquico consiste en una conexión de cambios en la serie del tiempo, condicionada por dentro. Al actuar los impulsos internos de una manera constante, en marcha gradual, surge una segunda propiedad fundamental de todo desarrollo, su continuidad. Como, por otra parte, la adecuación a fin constituye el carácter de la estructura psíquica, resulta como otra propiedad fundamental del desarrollo su conexión teleológica. El desarrollo alberga la tendencia a producir valores vitales. Y de esa forma doble en que vimos actuar la conexión psíquica estructural nace la circunstancia más sorprendente que nos muestra el desarrollo humano. Toda época de la vida posee un valor propio, pues cada una de ellas es capaz, en correspondencia con sus condiciones especiales, de un cumplimiento o colmo con sentimientos vivificadores que potencian y ensanchan la existencia. Como que la vida más perfecta sería aquella en que cada momento se colmara con el sentimiento de un valor propio. El encanto con que nos prende la vida de Goethe radica precisamente en esto y esto le hace también ser el lírico mayor de todos los tiempos. Rousseau, Herder y Schleiermacher han desarrollado este principio teóricamente. No hicieron más que expresar en una fórmula lo que lo poesía de todos los tiempos ha sabido revelar con imágenes arrebatadoras. Especialmente la novela que describe un desarrollo y el *Fausto* como un drama de desarrollo —una forma completamente nueva de drama, llena de gérmenes de un gran porvenir poético— han tratado de patentizar el valor autónomo de las diversas épocas o edades del hombre. El desarrollo se compone de puros estados de vida, cada uno de los cuales trata de lograr y conservar un valor vital propio. Pobre de la niñez que es sacrificada a los años maduros. Loco el cálculo con la vida que incesantemente camina hacia adelante y convierte lo anterior en medio de lo ulterior. No puede haber error mayor que el de colocar en la madurez la meta para el desarrollo que constituye la vida, haciendo que los tiempos anteriores sirvan de medio. Y ¿cómo podrían servir al logro de una meta cuando todas son tan inciertas? Por el contrario, en la naturaleza de la vida se halla inserta la tendencia de llenar cada momento con la plenitud de su valor. Pero vemos también cómo de la adecuación de la estructura psíquica resulta todavía otra relación de los valores vitales con el desarrollo. Esta relación puede parecernos estar en contradicción con la primera, cuando no constituye sino su complemento. Los estados que componen la serie evolutiva constituyen, a consecuencia de la realidad de la conexión estructural teleológica, un proceso de adaptación creciente mediante diferenciación, potenciación y trabazones superiores. Y esto es muy importante; que en este proceso amplio los impulsos más elementales van decreciendo en energía por su satisfacción regular y van dejando sitio a impulsos superiores. Precisamente por esta conexión de una serie en ascenso constituyen

estos estados un desarrollo. Se hallan enlazados entre sí adecuadamente, de suerte que, con la marcha del tiempo, se hace posible un desarrollo más amplio y más rico de los valores vitales. En esto consiste la naturaleza del desarrollo en la existencia humana. Cada época de la vida tiene su propio valor; pero al avanzar la misma se desarrolla una forma más articulada, más adaptada, más configurada en enlaces superiores. Y este progreso puede crecer hasta los límites últimos de la vejez. En esto descansa esa dicha, tan a menudo ensalzada, de la ancianidad y su significación moral. Se cuenta de Kant que en su senectud no era ya capaz de asimilar ningún círculo de ideas extrañas. Federico el Grande muestra el mismo hermetismo en lo que se refiere a la meta práctica de la vida. La forma interna de la vida se ha hecho rígida. La energía física mengua constantemente, disminuye el intercambio vivo con el mundo exterior y con otras personas, el cuerpo del anciano está sometido, como todos los organismos, a la ley de descaecimiento, pero, sin ser influido por esto, el gran proceso del desarrollo de una masa de ideas dominantes, de una organización espiritual articulada, de una firmeza de la configuración de la vida anímica, puede ir creciendo hasta el fin de los días. De aquí resulta la gran ley que traba los momentos y épocas del desarrollo vital del hombre en un todo. El desarrollo del hombre lleva la tendencia de producir una conexión firme de la vida psíquica que se acompasa a las condiciones de vida generales y particulares. Todos los procesos de la vida psíquica actúan de consuno para producir en nosotros semejante conexión. También frente a las grandes perturbaciones del equilibrio psíquico esta conexión adecuada contiene en sí la fuerza de la restauración.

Todo, tanto las condiciones en las que vivimos como la conexión estructural determinada por ellas, coopera en la producción de la forma de la vida psíquica. También el distinguir y separar destaca relaciones y sirve con esto a la trabazón. El diferenciar se halla inseparablemente unido a la conciencia del grado de la diferencia y, por lo tanto, a una relación positiva. El juicio negativo se halla, en su calidad de excluidor de un supuesto, al servicio del establecimiento de enlaces más justos. La desgana, la repulsión y la defensa, todo el juego de los afectos desagradables, de odio y de repulsión, toda la energía de los actos volitivos hostiles sirven a la particularización consciente de la existencia, en la que descansa su configuración. Por eso, no es posible una configuración de la vida psíquica ni una individualidad valiosa y compacta sin el dolor que los pesimistas contraponen tan erróneamente al placer, para deducir así un saldo desfavorable de los valores de la vida. La psicología conoce, como resultado del desarrollo humano, el señorío de una conexión psíquica adquirida que determina todas las acciones y los pensamientos. Todo el desarrollo humano no puede producir algo más que la formación de esta conexión, que es soberana, adaptada a las condiciones de la existencia, cerrada en sí misma y significativa. Esto nos quiere decir la exclamación de Napoleón ante Goethe: *voilà un homme*. El carácter constituye un aspecto tan sólo, si bien el más importante, de esta obra cerrada. En todo el campo de la realidad se nos presenta como lo supremo esta configuración de un alma. Y en este sentido designa Goethe la personalidad como la dicha suprema de los hijos de la Tierra. La filosofía trascendental buscó las condiciones de esta forma interna de la personalidad. En la

fórmula de la unidad de la conciencia se contiene ya una condición de esta facultad sintética. Pero la filosofía trascendental ahonda más. Y, en último término, su extraordinario poder sobre el pensamiento europeo descansa en el hecho de que, en forma abstracta, sus fórmulas han opuesto lo sintético, lo que conforma espontáneamente, la síntesis trascendental de la apercepción, al agregado psíquico empírico, que convierte el carácter, el genio y el héroe en algo incomprensible. Su defecto, sin embargo, consistía en que buscaba abstractamente en los procesos intelectuales lo progresivo, lo creador y luego, completamente separados de esto, analizaba los otros aspectos de la naturaleza humana. En oposición con esto partimos nosotros de la conexión estructural. Es ella la que produce también la adecuación o finalidad en la forma interna de la vida. Esta forma de la vida psíquica que se realiza en el curso de su desarrollo normal va llena también, como despliegue de su estructura original, del mismo rasgo de adecuación interna que nos muestra la presencia más sencilla de la estructura. Esto no quiere decir sino que la relación según la cual las impresiones despiertan los impulsos, se vive su valor en los sentimientos y se realiza la adaptación del mundo exterior a ellos, relación que en su efecto sobre los impulsos y los sentimientos designamos como adecuada a fin, experimenta en la madurez de la vida el acabado posible en esta vida individual. Porque la conformación más unitaria permite el máximo desarrollo en el individuo de la fuerza que actúa con arreglo a fin, y esa unidad es tanto más preciosa para la propia conservación y para el sentimiento vital cuanto más fina sea la diferenciación y más elevadas las diversas estructuras que componen el material de esta unidad superior.

En esta conexión podemos determinar de un modo definitivo el punto de vista de la *psicología descriptiva* en lo que afecta a la teoría del desarrollo. Una psicología explicativa tendría que decidirse entre las hipótesis que pugnan entre sí por lo que se refiere a la índole de este proceso de desarrollo mientras que la psicología descriptiva evita estas hipótesis que nos conducen a los antagonismos más profundos de la concepción humana del mundo. Nos cuenta lo que encuentra, destaca la sucesión regular de los procesos que tienen lugar en los individuos. Lo mismo que el botánico tiene que describir primero la sucesión según la cual se van produciendo los fenómenos en el roble, desde el momento en que germina la semilla hasta el momento en que la semilla vuelve a caer otra vez del árbol: de este modo completo describe la psicología las leyes evolutivas y las uniformidades de la sucesión que tienen lugar en una estructura psíquica y describe así la vida en la misma. Estas leyes evolutivas y estas uniformidades las obtiene de las relaciones entre el medio, la conexión psíquica adquirida, los procesos creadores y el desarrollo: "momentos" todos que se nos dan intuitivamente en la experiencia interna y en su complementación por la externa, sin ningún añadido de hipotéticas relaciones causales.

Si en oposición con este método descriptivo tratamos de establecer una *teoría explicativa* que intente ir más allá de la experiencia interna, veremos que el conjunto de elementos intrapsíquicos unívocamente determinados es insuficiente para abordar el problema; por esa razón las psicologías explicativas que se han limitado en sus

construcciones a semejantes elementos psíquicos han solido eludir la teoría de la evolución de la vida psíquica. La psicología explicativa se ve obligada a colocar el desarrollo humano en una conexión metafísica universal o a tratar de abarcarlo dentro de la universal conexión natural.

Podemos partir de la expresión "desarrollo" para la comprensión de las *teorías metafísicas*; esta expresión señala el desenvolvimiento de algo germinal compacto en una sucesión constante de procesos hasta llegar a una estructura de vida en la cual una riqueza mayor de miembros se articula en un todo vitalmente más eficaz. Esto implica que entre la conexión de una estructura como punto germinal y la articulación final de esta conexión existe una relación según la cual el punto terminal se halla implicado en el comienzo, y sólo en el punto final se revela lo que se hallaba contenido en el principio. También supone —lo que no está comprendido en lo dicho— que, en razón de la acción unitaria de la estructura desarrollada, el comienzo se nos aparece como un germen que se despliega hacia una meta. De aquí se sigue que podemos concebir este punto cimero como fin que se va realizando en el desarrollo. Estos son los hechos empíricos partiendo de los cuales desarrolló Aristóteles el concepto metafísico de desarrollo que, por cierto, excede a toda experiencia. La esencia de este concepto metafísico radica en el hecho de que estos rasgos generalísimos del desarrollo que son comunes al mundo orgánico y a la vida psíquica y al proceso histórico, se convierten en una potencia cósmica. Esto acaece con Aristóteles y con Leibniz, lo mismo que con Schelling y con Hegel. Pero desde esta potencia cósmica nos vuelve a mirar la misma esfinge que hallamos en los desarrollos concretos. Algo que no es todavía pero que cobra existencia a través del tiempo, partiendo del no ser. Tenemos un feto y, en un punto determinado, le nace la conciencia que conocemos. Las diversas energías sensoriales que conocemos se forman de una energía sensorial general inaprehensible. Por esto, se cree que con el concepto de desarrollo se pueden sacar todas las cosas como por encanto, pues todas las posibilidades se encuentran escondidas en este concepto incierto, misterioso, lleno de contradicción.

El concepto *empírico científico-natural* del desarrollo encuentra el campo inmediato de su dominio dentro del mundo orgánico. No sólo la historia de cada organismo individual cae bajo ese concepto, sino que también la sucesión demostrable de las formas orgánicas en todo el reino orgánico se coloca hipotéticamente bajo este concepto, y la continuidad del desarrollo que no se pueda mostrar empíricamente se establece mediante complementos hipotéticos. Si preguntamos por la explicación de esta realidad empírica nos encontramos moviéndonos entre hipótesis. Así, unos considerarán la evolución del mundo orgánico como un caso particular de los resultados según los cuales se producen unidades invariables mediante el mecanismo de un sistema. También se puede tratar de reducir de algún modo a un fundamento unitario el hecho de que el estado alcanzado se convierte en condición para una ulterior elevación en la realización vital. Éste constituye luego la razón explicativa de la presencia de un principio de ascenso dentro del mundo orgánico. Tanto una explicación como otra no pasan de ser hipótesis.

Dentro de este mundo orgánico, y en los desarrollos que se van elevando gradualmente, se presenta la vida psíquica. Su presencia es el mayor misterio, que se

resiste también a los medios del conocimiento natural. Podemos constatar su presencia empíricamente por la presencia de movimientos producidos por los estímulos y según el principio de la estructura. Marcha en desarrollo ascendente en paralelo con la gradación del reino orgánico. También en los individuos animales o humanos se desarrollan de modo coincidente lo físico y lo psíquico en las épocas de crecimiento, madurez y decrecimiento. Pero como el desarrollo psíquico cae dentro de la experiencia interna y es vivido tal como es, nos muestra propiedades de los procesos que no pueden derivarse mediante hipótesis alguna de cooperación de unidades psíquicas constantes. Lo mismo que no se puede representar la velocidad de un cuerpo como la suma de las velocidades de sus partes, tampoco se pueden derivar los estados internos de unidades singulares inmutables ni por medio de su acción recíproca la aportación unitaria del comparar, enjuiciar, preferir, formar un ideal. Las cosas son así y ningún artificio de ninguna teoría materialista lo podrá oscurecer: estas actividades reclaman como condición suya una conexión original, primordial, una unidad que no se compone de elementos separados y de sus respectivas actividades. Este conocimiento se aclara todavía por lo que dijimos en el capítulo anterior, según lo cual la conexión estructural no se va originando por actividades, sino que, por el contrario, las articulaciones más finas se diferencian a partir de ella y no se puede ir más allá de ella. Pero la naturaleza de la unidad que tenemos que admitir como condición de los procesos psíquicos es completamente desconocida para nosotros. Tratar de indagarla excede los límites de nuestro conocer. Como nos es desconocido lo que se halla por detrás de los fenómenos corpóreos, no se puede excluir que aquello que constituya su realidad abarque también la conexión del representar, sentir y querer. Pero, en todo caso, en la conexión estructural psíquica misma se nos da un sujeto unitario del desarrollo psíquico. En este punto conectamos con la exposición anterior, según la cual los impulsos constituyen en esta conexión el centro que en el desarrollo empuja hacia adelante.

La índole del desarrollo psíquico, en su diferencia del físico, se nos muestra también con un carácter negativo. No podemos predecir lo que en el curso psíquico habrá de suceder a un estado ya alcanzado. Sólo retrospectivamente podemos mostrar las razones de aquello que ocurrió. Partiendo de los motivos no podemos predecir las acciones. Sólo partiendo de las acciones podemos establecer analíticamente los motivos. No sabemos lo que al día siguiente va a ser de nosotros. Y el desarrollo histórico muestra este mismo carácter. Precisamente, en las grandes épocas creadoras se produce un ascenso que no puede derivarse de las etapas anteriores.

Con esto hemos alcanzado el punto en el cual tenemos preparados ya de modo suficiente la descripción y el análisis detallados de las uniformidades en el curso de la vida humana. Para esta *descripción y análisis de la historia evolutiva humana* poseemos materiales de gran valor. Cuando en el siglo XVIII penetró en el horizonte de la gente culta la concepción natural de la vida, a modo de una historia natural de la vida psíquica, también la poesía tuvo que hacerse cargo de esta consideración natural del desarrollo humano. Rousseau, el creador del nuevo género de poesía, Goethe, Novalis, Dickens, Keller y tantos otros, han creado tipos singulares de tales historias evolutivas. A

esto se añade que el siglo XVIII y el XIX han creado la moderna biografía bajo la misma influencia de la orientación hacia una historia natural del hombre. Ella representa, en cierto sentido, la forma más filosófica de la Historia. Su objeto lo constituye el hombre como protorrealidad de toda historia. Al describir lo singular se refleja en ello la ley general del desarrollo. Las autobiografías tienen un valor inestimable: en los "viajes de Antón" de Felipe Moritz y en la "vida de Goethe" se han destacado precisamente los rasgos universales de las épocas de la vida. Pero habría que crear todavía la consideración científica de la historia del desarrollo humano. Tendría que estudiar la influencia de tres clases de condiciones: el desarrollo del cuerpo, las influencias del medio físico y las del mundo espiritual en torno. En el yo que se despliega en estas condiciones tendrá que captar luego las relaciones de la estructura psíquica, según los "momentos" de adecuación y valor vital, con los otros "momentos" del desarrollo: cómo se despliega de estas relaciones una conexión dominante del alma, "forma acuñada que se desarrolla viviendo"; las estampas de las edades de la vida, a cuya conexión tiende este desarrollo, y el análisis de esas edades según los factores que las condicionan. Niñez, en la cual, partiendo de la estructura de la vida psíquica, se puede derivar el juego como una manifestación necesaria de la vida. El amanecer, en que todavía no se vislumbran las alturas y las lejanías: todo infinito, desconocidos los límites de los valores, el hálito de la infinitud flota sobre toda la realidad; en la primera independencia y la movilidad fresca de todas las incitaciones del alma, con todo el porvenir por delante, se forman los ideales de la vida. En oposición con esto, en la ancianidad, la forma del alma dominando señorialmente, al mismo tiempo que los órganos del cuerpo pierden sus fuerzas: un humor mixto y sofrenado sobre la vida, que nace del señorío de un alma, que ha elaborado mucho dentro de sí, sobre los estados de ánimo singulares, y esto es también lo que otorga a las producciones artísticas de la vejez una sublimidad peculiar, como la que muestran la *Novena Sinfonía* de Beethoven o el final del *Fausto* de Goethe.

La conexión adquirida de la vida psíquica que encontramos en el hombre desarrollado y que abarca a la vez imágenes, conceptos, determinaciones de valor, ideales, orientaciones fijas de la voluntad, etc., contiene conexiones constantes que retornan uniformemente en todos los individuos humanos y, junto a éstas, otras que son propias de cada uno de los sexos, de una raza, de una nación, de una clase, etc., y, finalmente, del individuo particular. Como todos los hombres se encuentran ante el mismo mundo exterior, así producen el mismo sistema numérico, las mismas relaciones espaciales, las mismas relaciones gramaticales y lógicas. Como viven en las relaciones entre este mundo exterior y una conexión estructural psíquica que les es común, nacen de aquí las mismas formas de preferir y elegir, las mismas relaciones entre fines y medios, ciertas relaciones uniformes de valores, ciertos rasgos uniformes del ideal de vida allí donde se presenta. La fórmula de la identidad de la razón en todos los individuos, que nos ofrecen Schleiermacher y Hegel, la de la identidad de la voluntad, que nos señala Schopenhauer, expresan con abstracción metafísica esta realidad de la afinidad. La psicología posee un material resistente en la uniformidad de las diversas formaciones que el hombre produce, en las conexiones amplias que convierten a estas formaciones en sistemas culturales, en

las organizaciones poderosas que entrelazan a los hombres y que descansan en la afinidad entre los mismos, pues todo esto hace posible un análisis real de la vida psíquica humana hasta en lo que se refiere a sus rasgos fundamentales concretos.*

La conexión uniforme que se explaya así en estructura e historia evolutiva de la vida psíquica contiene, además, si se la mira con hondura, las reglas de las que depende la plasmación de las individualidades.

IX
EL ESTUDIO DE LAS DIVERSIDADES DE LA VIDA PSÍQUICA. EL INDIVIDUO

EL CONOCIMIENTO de la naturaleza y el valor de la individualidad se ha ido desarrollando poco a poco en la humanidad europea. Sócrates es el primero en cobrar conciencia del proceso moral dentro de sí mismo, que hace posible el desarrollo de la persona unitaria. El "conócete a ti mismo" se orienta, en primer lugar, a lo uniforme de la naturaleza humana, pero de esto, que en él ofrecía validez universal y que elevó a la luz del saber, tenía que separarse lo poderoso, lo insondable, que designaba como "demonio", y que, sin duda, pertenecía a la profundidad de la subjetividad. A partir de entonces, Sócrates se convirtió para sus discípulos, para los estoicos, Montaigne, etc., en el tipo de la reversión del pensamiento en las profundidades de la persona. El próximo gran avance fue obra del estoicismo con su ideal del sabio. Con este ideal la persona autónoma, cerrada en sí misma, se eleva en el horizonte de la conciencia filosófica. La acentuación de la voluntad en el pensar, la orientación hacia el desarrollo de una convicción que sea capaz de prestar a la acción unidad y conciencia de su meta. El cierre de la persona hacia el exterior, superando la fuerza de los dolores y placeres externos, el ideal del sabio que así nace, quien, gracias al poder consciente de la plasmación intelectual de una personalidad enteriza, posee su centro de gravedad en sí mismo y es más que los reyes y los héroes, el culto de la amistad en el cual la afinidad de los individuos procura la unión: todos éstos son otros tantos rasgos de la vida y el pensamiento estoicos que han acrecentado en forma inmensa el valor de la persona unitaria y compacta y han aclarado su concepto. Cuando el ímpetu de las personalidades romanas se impregna de esta mentalidad se produce aquella unión admirable de la energía de voluntad romana con la configuración consciente de la persona que provenía de la filosofía, nimbada por la luz serena de las Gracias helénicas, como nos lo muestra la época de los Escipiones; así se desarrolló la literatura estoica-romana, orientada hacia la formación de la persona, que ejerció una influencia tan enorme; se desarrolló al mismo tiempo una asombrosa capacidad para captar las individualidades, como nos lo muestra el historiador Tácito. En esta región histórica se produce la autognosis cristiana. La literatura de "meditaciones" de la Edad Media prosigue esta dirección. Lo que se ha designado como descubrimiento de la personalidad en el Renacimiento no es más que la secularización de este tesoro religioso.

El paso del concepto de la persona unitaria, encerrada en sí misma, que fue perfeccionado por la filosofía trascendental, al concepto de la individualidad tal como lo

poseemos hoy, se realiza por primera vez en la filosofía trascendental alemana. Lo preparan Moritz, Schiller y Goethe, y, finalmente, la teoría de la individualidad ha sido formulada por Humboldt y Schleiermacher. "En la individualidad —dice Humboldt— radica el secreto de toda existencia" (*Obras*, I, 20). "Toda individualidad humana es una idea que arraiga en la apariencia y en algunas de ellas luce de modo tan radiante que parece que ha adoptado la forma del individuo únicamente para revelarse en ella. Cuando se ha desarrollado la acción humana y se eliminan todas las causas que la determinan, nos queda algo radical que, en lugar de ser sofocado por sus influencias, las transforma, y en ese mismo elemento encontramos un afán siempre activo por procurar existencia exterior a su naturaleza interna" (*Obras*, I, 22). También Schleiermacher ve en la individualidad un valor ético arraigado en el orden cósmico; procede de la razón divina como un todo ideal: una revelación de la divinidad. "Como todo lo moral, porque se pone a sí mismo, tiene que diferenciarse de todo lo demás como singularidad, y también conceptualmente, así los individuos humanos tienen que ser distintos conceptualmente en su raíz, es decir, que cada uno tiene que ser algo peculiar." "El concepto de cada hombre, en la medida en que se puede formar semejante concepto individual, es diferente." (*Ética*, Schweizer, § 31.) "La mayoría de los individuos no sería algo moral si el ser de la razón no fuera en cada uno diferente." "Lo que la razón forma como alma del individuo, debe poseer también el carácter de la peculiaridad y ser cerrado para él."

Distingamos. La teoría del valor de la individualidad es expresión de la cultura alemana de entonces y sigue siendo, considerada dentro de ciertos límites, una verdad social y ética que ya no se puede olvidar. Pero la afirmación de que este valor de la individualidad nos refiere a su relación con la divinidad, que, por lo tanto, tiene que ser pensado como algo radical, unitariamente, puesto que procede del orden divino del cosmos, no es más que una interpretación metafísica indemostrable de la realidad ética. Pertenece a las concepciones metafísicas que rebasan los límites de lo experimentado. Interpreta simbólicamente las experiencias internas y las ancla en un trasfondo sustancial.

En oposición con esto la tarea de la psicología descriptiva consiste en agrupar nuestras experiencias sobre la individualidad, en establecer la terminología para su descripción y en analizarlas. Si toda teoría metafísica nos yuxtapone lo universal y lo individual sin relación alguna, o sólo con una mediación estética, la búsqueda de las relaciones en que lo peculiar se encuentra con lo general constituye ya en la descripción del historiador o en la del poeta, no menos que en la reflexión de la experiencia de la vida, el medio único para poder hablar de la individualidad. La descripción posee en los conceptos generales que, por su naturaleza, expresan las uniformidades de las cosas particulares, el recurso para representar la particularidad. El análisis no puede proporcionarnos sino las relaciones básicas de lo uniforme para que podamos captar y exponer las relaciones que se dan en lo peculiar. Para acercarse a lo particular tendrá que tratar de captar las relaciones que guarda con lo general. Pretendo, por ejemplo, describir los *Evangelistas* de Durero; me tengo que servir de los conceptos generales que me ofrece la teoría de las artes plásticas; además, tengo que hablar de los temperamentos, de su concepción en la época de Durero. Si quiero analizar esta obra de arte, tengo que

cobrar conciencia de los recursos que posee la pintura para expresar grandes caracteres histórico-universales, como Juan o Pedro; tengo que representarme la naturaleza de grupos ideales que nos hace ver a varios personajes histórico-universales en sosiego completo, sin enlace alguno mediante una acción histórica, sólo en relaciones ideales; tengo que subordinar a estas relaciones generales de hechos abstractos que todo esto implica, y que pertenecen a la teoría de la pintura, la particularidad concreta que supone el estilo del Renacimiento en relación con tales temas; Leonardo, Miguel Ángel, Rafael, Durero, etc., como tipos especiales de semejante representación de personajes históricamente importantes, así como el tratamiento pictórico de grupos ideales de personas históricamente significativas, tienen que subordinarse al carácter del Renacimiento y así, finalmente, se podrá circunscribir para la obra de Durero el lugar de la individualidad. Resulta, pues, que las relaciones de los hechos generales con los individuales nos permiten un análisis de los últimos.

La proposición principal que expresa esta relación podemos constatarla analíticamente en cada individualidad desarrollada. Las individualidades no se distinguen entre sí por la existencia de determinaciones cualitativas o de modos de trabazón que no se darían en las demás. No existe en ninguna individualidad una clase de sensaciones o una clase de afectos o una conexión estructural que no se den en otras. No existen personas —a no ser que estemos en presencia de un defecto anormal— que vean sólo un determinado haz de colores o más colores que las demás o que no puedan vincular sentimientos de agrado a las sensaciones de color, a las combinaciones de sonidos, o que sean incapaces de sentir cólera o compasión e impotentes para practicar la defensa contra los ataques. La uniformidad de la naturaleza humana se manifiesta en el hecho de que en todos los hombres (cuando no exista un defecto anormal) se nos presentan las mismas determinaciones cualitativas y las mismas formas de combinación. Pero las relaciones cuantitativas en que se ofrecen son muy diversas, y estas diferencias se traban en combinaciones siempre nuevas, y en esto descansa, en primer lugar, la diferencia entre las individualidades.

De estas diferencias en lo cuantitativo y en sus relaciones surgen otras que se nos presentan como rasgos cualitativos. En el mismo banco escolar se sientan el soñador, el listo, el versátil, el trabajador, el obstinado. Lo que con estas expresiones designamos son rasgos cualitativos dominantes o enlaces típicos de los mismos. Si los examinamos más de cerca veremos que se trata de rasgos que aparecen en cada cual pero que, por ejemplo, han alcanzado una potencia especial en el obstinado o en el soñador, o se trata de determinaciones cuantitativas de velocidad, de sucesión, de cambio, etc., como en el versátil, o de enlaces de determinaciones cuantitativas como en el listo: en una palabra, determinaciones cuantitativas cobran en la observación de los hombres y en su lenguaje el carácter de lo cualitativo sin que por eso experimenten un cambio en su verdadera naturaleza. En la misma mesa de juego se sientan el codicioso, el enigmático, el juerguista, el snob. Lo que contiene la calificación de codicioso o juerguista es, en primer lugar, el grado de intensidad de un impulso y su dominio sobre los demás aspectos del alma. Entendemos por enigmática ("naturaleza problemática"), tratando de reproducir el

concepto de Goethe, una persona que no puede ser captada claramente porque la incongruencia entre su afán y sus obras, entre sus exigencias ante la vida y su poder para determinarla realmente, se refleja en tantos visos que el observador se ciega. No es tampoco más que una forma de esa conocida desproporción entre la fuerza de los sentimientos nobles y la importancia de la reacción activa, de donde surgen las pretensiones excesivas, que derivan de altos sentimientos, y la incapacidad de hacer cosa de provecho para los demás y para sí. También se trata, en este caso, de una relación de determinaciones cuantitativas.

A tenor de una segunda proposición principal, estas combinaciones se hallan sometidas a ciertas reglas que limitan las posibilidades de que se presenten juntas ciertas proporciones cuantitativas diferentes. Con base en los tres términos, de la distribución de las diferencias de cualidad y cantidad en la premisa mayor y en la menor se puede derivar abstractamente una tabla de combinaciones posibles de premisas mayores y menores con las conclusiones, pero no se sigue de aquí que todas estas combinaciones sean efectivas: lo que decide al particular son relaciones lógicas más profundas. Así también, entre las posibilidades abstractas de combinación de proporciones cuantitativas diferentes en una conexión psíquica no todas son posibles individualmente. Cierto que son posibles más combinaciones de lo que se supone en general. Solemos esperar, por lo general, que un alto grado de piedad vaya acompañado de confianza y lealtad. Sin embargo, no es necesario. El adormilado del pupitre escolar resulta, en el campo de juego, el capitán de la cuadrilla más atrevida. No sin razón se advierte a los maestros que observen a sus alumnos en el juego para completar así las observaciones hechas en clase. El grado diverso en la energía del efecto producido por el estímulo, en un caso por los libros y en otro por el juego, en un caso por bajo de lo normal y en otro muy por encima, es algo que se puede dar muy bien en la misma conexión psíquica. En qué forma las cualidades se presuponen y excluyen mutuamente es algo tan recóndito que no se hace patente a la mirada del observador corriente. Un conocimiento semejante nos lo haría posible una ciencia que contuviera reglas fijas para la observación de los hombres y para la representación estética o histórica de los hombres: pues el conocimiento de los hombres se apoya, sobre todo, en el hecho de que podamos juzgar correctamente qué propiedades pueden o tienen que aliarse con otras y cuáles se excluyen.

Aquí nace uno de los problemas más sorprendentes de la observación de los hombres. Cuanto más limitado es uno, con tanta mayor facilidad habla de contradicciones en los caracteres. Pero, en cierto sentido, este concepto suele ser empleado también por expertos conocedores de hombres. ¿Qué significa esta expresión? Me atrevería a decir que el concepto de contradicciones en una individualidad surge de la comparación de lo dado empíricamente con la representación de una conexión psíquica lógicamente ordenada y que actúa adecuadamente. Cierto médico tiene buena idea de lo que es sano y obra contrariamente a ella; esto lo consideramos como una contradicción, porque es incompatible con nuestro ideal de una conexión lógica y adecuada. Al preguntarnos ahora por qué suponemos en el individuo una conexión adecuada y consideramos su ausencia como una contradicción, y de dónde procede esa

contradicción, nos damos cuenta de la dualidad que ofrece el concepto de individuo y así nos acercamos a la visión última de la naturaleza individual.

La disposición individual radica, en primer lugar, en las masas cuantitativas y en las proporciones entre ellas que distinguen a un individuo de los demás. Pero en la estructura actúa la adecuación a fin, las partes de la estructura son puestas en juego por los impulsos y éstos actúan de consuno para fomentar la vida en las circunstancias dadas. Así, son adaptadas poco a poco a este fin. Mediante la práctica se hacen habituales los caminos de la conexión que conducen a la satisfacción. La ambición dominante de un político vence la timidez en la presentación que, en circunstancias normales, no sería vencida. Si teniendo un gran interés histórico la memoria está débilmente desarrollada, esta laguna se llena relativamente en fuerza de ese interés. Vemos, pues, que en la individualidad actúa un principio de unidad que somete las fuerzas al nexo final. Este hecho lo han destacado, con perfecta razón, Humboldt y Schleiermacher con sus fórmulas metafísicas, si bien sus modos de expresión sean tan deficientes. Se legitima el derecho para estas fórmulas. Pero ninguno de los dos conoce que el fondo último desde donde actúe este principio procede de las determinaciones cuantitativas incalculables, individualizadas, particulares. Éstas constituyen, por decirlo así, la materia —*hyle*— que, mediante este principio unitariamente plasmador —una especie de *eidos*— es plasmada en el todo de la individualidad. En esta unión de fundamentos de hecho, no determinados por ninguna lógica, con una estructura plasmadora que actúa con arreglo a fin, en la que esos fundamentos se traban, la individualidad se nos ofrece como una imagen del mundo mismo. Y con esto el concepto de desarrollo cobra un nuevo rasgo; las determinaciones particulares y contingentes de las disposiciones individuales se constituyen en las circunstancias dadas en una conexión adecuada y unitaria.

Vemos, pues, que las contradicciones en una individualidad no son en muchos casos más que aparentes. Pues tras las propiedades antagónicas se esconde una conexión adecuada que se substrae a la mirada superficial. Así, la paciencia de un carácter no excluye que pueda estallar en violenta cólera ante determinadas cosas. Un interés vivísimo por el juego no excluye en un niño el total desinterés por la lección. Las contradicciones reales son, por el contrario, relaciones de propiedades que destruyen la conexión lógica o la adecuación a fin. Así, tenemos en algunos poetas la contradicción entre una fantasía salvaje y un afán ideal. Rousseau, el reformador de la educación, entrega sus propios hijos al orfelinato. Gustavo Adolfo es el héroe del protestantismo y persigue, sin embargo, con tenacidad los intereses de su estado sueco. Es inútil tratar de interpretar tales contradicciones conciliándolas, lo mismo en los grandes hombres que en los corrientes, y el juicio que, sacado del hombre medio consecuente, se aplica a estas grandes naturalezas, resulta falso.

Si queremos ampliar ahora este conocimiento de la naturaleza de la individualidad y lograr una visión de las diversas formas de la misma, habrá que tratar de circunscribir el círculo de las diferencias cuantitativas. De un modo general, los individuos se diferencian ya por el grado de su fuerza espiritual; los grados de la vitalidad espiritual se extienden desde las naturalezas vegetativas hasta las espiritualmente creadoras. Un primer círculo

de diferencias determinadas lo tenemos en las intensidades diferentes de los estados internos. Hay hombres que sufren bajo la fuerza de su compasión; y conocemos demasiado el tipo contrario, la insignificancia de la compasión y hasta el marcado placer que produce a algunos la impresión de la desdicha ajena. Una segunda diferencia la tenemos en lo que respecta a la duración de los estados. En unas personas se presentan como a golpes, en otras duran más y con una fuerza más moderada. Así el sentimiento doloroso, el de odio por razón de un daño en la propia vida, es en algunas personas tan impetuoso que parece que se van a destruir a sí mismas; y, de la noche a la mañana, ha cambiado la escena, se presentan con el humor más placentero. En otras personas la depresión provocada por el daño persiste callada, penetrante, irreprimible: aun en medio de nuevas impresiones asoma de pronto. Existen grandes diferencias en lo que respecta a la velocidad en la acogida de impresiones. También las afecciones son diferentes según la profundidad con que penetran, lo influyen todo y persisten. A esto corresponde su expansión por la vida del alma a través de su recurrencia frecuente, y su entrada en nuevas combinaciones. Naturalezas superficiales se entregan a las impresiones, dejan que una desplace a otra, mientras que en las naturalezas profundas las impresiones se afirman con gran fuerza. Las naturalezas superficiales serán versátiles mientras que las otras persistentes. Sin embargo, éstas y otras diferencias, según el grado, la duración, la repetición de los procesos internos, que distinguen a los individuos, no forman más que el primer basamento de la individualidad. Como que cobran expresión en la diferencia de los temperamentos.

Pero lo decisivo es la proporción que se da en la estructura de la vida psíquica entre las diversas partes que la constituyen.[1] Como el núcleo de la estructura consiste en su reacción a las impresiones, la diferencia más profunda habrá de ser la que se establece entre aquéllos en los que predomina la acogida de impresiones y aquéllos en los que la voluntad reacciona por sí misma. Naturalezas sometidas a las impresiones o que descargan la impresión en palabras y gestos, son muy diferentes de aquéllas que responden a las impresiones con una fuerza propia y una acción volitiva directa. La acogida de las impresiones de las percepciones sensibles es también muy diferente según la actitud de cada campo sensorial. A este particular se diferencian, en primer lugar, las capacidades congénitas. Se dan luego diferencias en lo que respecta a los procesos de reproducción y los demás procesos intelectivos. En el campo de los sentimientos se presenta la diferencia fundamental entre el "díscolo" y el "éucolo"; en aquél, las impresiones provocan de preferencia estados de ánimo penosos y en éste alegres. Otras diferencias hondas entre las individualidades surgen de las relaciones de los impulsos entre sí según su vigor; como aquí se halla el centro de la estructura psíquica, aquí se presentan también las diferencias más patentes. Y en ningún otro lugar se muestra con tanta claridad cómo las diferencias cuantitativas se convierten en la razón de las diferencias individuales que se presentan a nuestra manera de captar con un carácter cualitativo. Los tipos del ambicioso, del vanidoso, del lujurioso, del violento, del cobarde no son más que expresión de relaciones cuantitativas, ya que el sistema de los impulsos es el mismo en todos, y estos tipos característicos se deben únicamente a la proporción

entre los impulsos, así como al modo en que la estructura opera a partir de esto, otras relaciones. Tomemos, por ejemplo, al ambicioso. Que tenga que alejar al competidor sean cualesquiera los medios, es algo que está condicionado por la fuerza dominante de su impulso. La proporción que guarde la impresionabilidad con la reacción por medio de acciones constituye el motivo de otras diferencias importantes. A este respecto es igual que estas acciones volitivas regulen y dirijan el pensamiento, dominen los sentimientos o que rijan únicamente los movimientos en el mundo exterior. En un caso el hombre se halla entregado a las impresiones; una receptividad múltiple no permite que se produzca en él ninguna forma fija; el juego de sentimientos provocado por las impresiones se manifiesta en los ademanes, en el reír y el llorar, en el cambio del humor. En el otro caso tenemos, en oposición a la anarquía de las impresiones, una dirección monárquica de la vida por la fuerza de la voluntad; las naturalezas sentimentales se sienten repelidas, en este caso, por la aspereza, lo rectilíneo o lo prosaico: en realidad, el temple humano dominante es el varonil del hombre formador, de acción, por contraposición al sensitivo, gozador y versátil, que fácilmente se imagina que siente con más profundidad porque da rienda suelta a sus sentimientos. Con ese ahorro de la energía volitiva va aparejada muchas veces la poltronería, la incapacidad de una valoración moral objetiva de uno mismo y de los demás, porque predominan los sentimientos violentos contra todos los que reclaman acción y esfuerzo en lugar de sentimientos, y, finalmente, un afán oculto, falaz, taimado, por satisfacer los anhelos de la vida sentimental. Se presentan nuevas diferencias porque en algunos cada una de sus acciones es regida durante años, en trabazones firmes de medios y fines, por fuerza de la conexión adquirida, a veces hasta durante toda una parte de la vida, mientras que otros tipos no buscan, inconstantemente, más que resoluciones y regulan de nuevo las relaciones del fin nuevo con los medios. Unos obran según sus planes —gentes de mundo—, otros según sus máximas —tipos morales y serios—, otros, finalmente, actúan demoniacamente. Si consideramos el conjunto de todos estos últimos motivos que condicionan las diferencias de las individualidades, creo que quedará demostrada la proposición de que se pueden encontrar en diferencias cuantitativas las razones de estas diversidades, de suerte que implican una riqueza de las mismas.

A esto se debe que en tales condiciones naturales de nuestro desarrollo radiquen las partes menos valiosas de nuestra actitud. La independización de lo espiritual, la preferencia por los sentimientos duraderos de alegría en la consecuencia, goce en el trabajo, complacencia en la entrega, quebrantan poco a poco el anillo de hierro con que las condiciones naturales, las primeras relaciones cuantitativas de nuestro sistema de impulsos, rodean a nuestra vida psíquica. Pero no de una manera absoluta. La mezcla se nos impone por la naturaleza en el talento, la idiosincrasia, el carácter y ningún despliegue, en el sentido de una unitaria y libre adecuación de la vida, puede destruir por completo estos ingredientes terrenos de nuestra existencia psíquica. Además, la posibilidad de la corrupción va muy junta a la de desarrollo hacia la norma humana.

Las clases de las diferencias que así se producen las constituyen primero las esferas en las que se van separando las *particularizaciones* dentro de las uniformidades de la

naturaleza humana. No debemos considerar ahora la diferencia debida a la *edad*, pues constituye, dentro de cada individuo, su desarrollo. La diferencia más general es la de los *sexos*. Un tema cuya discusión nunca tendrá fin, objeto de toda poesía, entretejido con toda la literatura y, en la actualidad, de una influencia práctica poderosa en las grandes cuestiones de la vida. En nuestra cultura la diferencia fundamental consiste en que la vida sentimental y mental de la mujer se levanta sobre las relaciones con la familia, el hombre y el niño, íntimamente vividas, mientras que la educación profesional del hombre le permite a éste considerar la vida en circunstancias más objetivas y amplias, pero también de un modo menos directo e íntimo. Pero la cuestión de cuánto corresponde en esta situación, en estas diferencias, a la educación y cuánto a disposiciones invencibles sólo se podrá resolver poco a poco mediante el experimento pedagógico, y todo el que se ocupa de la naturaleza humana debe reclamar espacio para toda clase de ensayos a este respecto. *Las razas, las naciones, las clases sociales, las formas profesionales, las etapas históricas, las individualidades*: representan otras tantas delimitaciones de las diferencias individuales dentro de la uniforme naturaleza humana. Cuando la psicología descriptiva investigue más de cerca estas formas de lo particular en la naturaleza humana se habrá encontrado el eslabón entre ella y las ciencias del espíritu. En las ciencias de la naturaleza lo uniforme constituye la meta principal del conocimiento, mientras que dentro del mundo histórico se trata de la par-ticularización hasta llegar al individuo. En la escala de estas particularizaciones no vamos apartándonos, sino aproximándonos. La Historia encuentra su vida en el ahondamiento progresivo de lo peculiar. En ello se da la relación viva entre el reino de lo uniforme y el de lo individual. No lo singular por sí, sino esta relación, precisamente, es la que rige en ella. Expresión de esto la tenemos en el hecho de que la complexión espiritual de una época entera puede estar representada en un individuo. Existen personalidades representativas. También en la tarea pedagógica por la cual, dentro de un verdadero sistema educativo, el educador debe conducir la individualidad del discípulo, comprendida por él, hacia la meta del oficio que le corresponde, esta relación de enlace entre lo general y lo individual le ilustrará la tarea; porque esta gran tarea es resoluble únicamente si se da una relación entre las disposiciones individuales y los grandes sistemas uniformes de la vida social y profesional.

En este punto podemos observar también la significación que corresponde a una psicología descriptiva de la individualidad para el *estudio histórico del desarrollo de la individualidad*. Este desarrollo tiene que estar condicionado por dos factores. Depende del incremento de las diferencias cuantitativas en las disposiciones. Pero, como vimos, la individualidad no está ya contenida en las diferencias, sino que nace con base en ellas por medio de su trabazón en un todo adecuado. No es congenita, como suponen Schleiermacher y Humboldt, sino que se plasma en el desarrollo mismo. Por esto tenemos una segunda condición del incremento de la individualidad dentro de una sociedad en todo aquello que pueda facilitar esa trabazón en un todo adecuado. El incremento de las diferencias cuantitativas se halla condicionado, en primer lugar, por la división del trabajo y por la diferenciación político-social. En el mismo sentido actúa el

aumento de la cultura; provoca existencias más sensibles, espiritualmente más refinadas, a medida que las diferencias cuantitativas van creciendo de generación en generación. Todo lo que fomenta la libertad y la fuerza interna de la formación actúa en favor de esa trabazón de las diferencias cuantitativas dadas en un todo adecuado. La disolución de los vínculos político-sociales en la sociedad antigua, la disolución de la vieja fe religiosa, la formación libre de una atmósfera de visión propia de la vida y del mundo en torno a la persona, tales como se fomentan por una especie de fuerza metafísica de la reflexión y por la actividad artística de la fantasía. Éstas y otras fuerzas actuaron cuando se desarrolló la individualidad en Grecia en la época de los sofistas, luego en la primera época de los emperadores romanos y, más tarde, en el Renacimiento italiano.

Gran tarea la que representa el echar los puentes entre la psicología actual y la visión del mundo histórico. Podremos aproximarnos poco a poco a esta meta cuando a los recursos actuales se añada el estudio de los productos históricos y el experimento orientado hacia las diferencias psíquicas de los individuos.

[1] Smoller, en su ensayo sobre economía nacional, teoría económico-nacional y sus métodos —en el nuevo diccionario de ciencias políticas— ha mostrado de manera convincente, a propósito de la economía política, la dependencia en que se halla una ciencia particular del espíritu, si pretende fijar metas a la vida práctica, de una conexión más amplia. También hace ver que sólo se puede tratar de una conexión teleológica. Nuestro ensayo pretende mostrar cómo la psicología descriptiva contiene los medios para un conocimiento universalmente válido de semejante conexión que se halla en la base de las ciencias del espíritu.

[2] Para completar esta breve exposición remito a las agudas investigaciones de Stumf sobre psicología y teoría del conocimiento en las publicaciones de la Academia de Ciencias Bávara.

[1] Wolff ofreció la distinción primero en *Discursus praeliminaris logices*, § 12, y luego, cuando Thüming se le anticipó en el desarrollo, apareció su psicología empírica en 1732 y la racional en 1734.

[1] El método de esta escuela podemos verlo con la mayor sencillez en la obra de Münsterberg sobre objetivos y métodos de la psicología (1891). Esta obra tiene el mérito de ser una exposición clara y precisa de ese punto de vista.

[1] *Einbildungskraft und Wahnsinn* (Imaginación y locura), 1886. *Poética*, p. 47 de este libro.

[2] V. *Poética*, p. 53 de este libro.

* En el sentido de cosa. [T.]

* "Mismidad", identidad del sujeto en sus cambios, mejor que "yo", que es un término correlativo en la relación intelectual entre el sujeto y el objeto. [T.]

* Vid. *Mundo histórico*, p. 18. [T.]

† *Lust, Unlust, Gefallen, Missfallen, Biligen, Missbilligen*. Hemos tenido que forzar la terminología española para acusar esta gradación, lo que es inevitable dada la peculiaridad de la terminología afectiva en cada idioma. *Vid*. también *El mundo histórico*, p. 52. [T.]

* Recuérdese la clasificación en valores vitales, útiles y objetivos que desarrolla en sus "Ensayos de fundación de las ciencias del espíritu", *El mundo histórico*, p. 56. [T.]

* Estos conceptos ampliamente desarrollados en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, Libro I, p. 64. [T.]

[1] En la conexión estructural, que consiste en la dependencia recíproca de los diversos aspectos, radica una circunstancia según la cual una disposición del sentimiento se hace valer en la voluntad, así, por ejemplo, la concepción estética griega en el nexo final hacia el bien sumo, etc. Hay que desarrollar aquí este principio.

SOBRE PSICOLOGÍA COMPARADA
Contribuciones al estudio de la individualidad (1895-1896)

LA PSICOLOGÍA descriptiva y analítica se expande en la psicología comparada lo mismo que el tronco de un árbol en sus ramas. El método descriptivo y analítico se continúa en el comparado. Pero mientras que la psicología general, a la cual me limité en el ensayo anterior, tiene por objeto las uniformidades de la vida psíquica, la psicología comparada trata de someter a un estudio científico las diferencias individuales, las gradaciones de esas diferencias y las afinidades. La teoría general de la psique descuida estas diferencias. Su descripción y análisis se dirige principalmente a las partes uniformes que integran a los individuos y a los procesos uniformes de la vida psíquica. Trata de captar la conexión tal como se presenta, de un modo concorde, en los hombres normales. Toda la humanidad constituye su objeto, pero trata de captar lo homogéneo y lo uniforme en ella, haciendo abstracción de las diferencias individuales, de sus gradaciones y de las afinidades condicionadas de este modo. Pero es precisamente lo que la psicología comparada convierte en objeto suyo. De este modo aborda problemas de la mayor importancia. También ella tiene por objeto la humanidad. Pero sobre la base de la homogeneidad de las partes constitutivas y de la uniformidad de los procesos que se producen en todos los individuos, aparecen en la humanidad la individualidad, gradaciones de diferencias entre individualidades, afinidades, tipos: esto constituye el objeto de la psicología comparada. La humanidad se despliega en la plenitud inmensa de formas singulares. ¡Qué de problemas surgen, precisamente, del enlace regular de rasgos individualmente diferenciados en formas fundamentales típicas de la vida psíquica! Tales formas fundamentales son los sexos, las razas, las nacionalidades, las particularidades regionales, las diversidades de la índole, en medio de ellas los tipos obvios de los cuatro temperamentos, toda la plenitud elástica de diferencias desarrolladas que distinguen al poeta del religioso, al hombre de ciencia del hombre práctico, al griego de la época de Pericles del italiano del Renacimiento. La psicología comparada pretende describir cómo en tales formas típicas fundamentales se entrelazan con regularidad determinados rasgos, trata de investigar sus razones y de conocer los procesos que operan en esta particularización de la vida psíquica general. Al tratar de desarrollar la psicología estos temas entra en el campo de las ciencias del espíritu.

I
CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU*

QUISIERA PARTIR de la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Windelband ha expresado recientemente algunas reservas contra esta distinción y ha tratado de reemplazarla por otra clasificación superior de las ciencias.[1] Al exponer mi punto de vista contrario frente a sus sagaces desarrollos, me será más fácil poner de

manifiesto la circunstancia general en que se funda la psicología comparada.

Si fundamos, dice Windelband, las ciencias de la naturaleza sobre la percepción externa y las ciencias del espíritu sobre la interna, inmediatamente se levantan objeciones contra la percepción interna como un modo particular de conocimiento. Aun resueltas estas objeciones, vemos, no obstante, que los hechos de las ciencias del espíritu no se fundan exclusivamente sobre la percepción interna. "Pero, sobre todo, se revela la incongruencia del principio real y formal de clasificación, porque no es posible colocar entre las ciencias de la naturaleza o las ciencias del espíritu una disciplina empírica tan importante como la psicología: por su objeto la tenemos que caracterizar como ciencia del espíritu y, en cierto sentido, como el fundamento de todas las restantes, pero todo su método, toda su actitud metódica, es de punto a cabo lo mismo que la de las ciencias de la naturaleza."

I

Parto de la siguiente determinación conceptual. Entiendo por *percepción externa o sensible* el proceso en el cual las impresiones que penetran en los sentidos se traban en un todo diferenciado del yo. En mi ensayo sobre las razones de nuestra creencia en un mundo exterior he investigado cómo nace esta referencia a algo externo. Ya un sonido, que suena aislado, se convierte, a partir de una mera impresión o de una serie de las mismas, en una percepción externa mediante la atención que lo destaca del silencio, abarca la sucesión en la conciencia de la duración, se da cuenta del incremento o de la disminución, lo localiza, etc., y constituye así una especie de todo. Todo ello presupone interés y atención, se produce un grado mayor de conciencia y éste se manifiesta en sus actividades, inseparables, de asociación, diferenciación, unión, etc. Entiendo por *experiencia externa* el conjunto de procesos en el cual una o varias percepciones externas son colocadas por el pensamiento discursivo en una tal conexión que estas percepciones se elevan a una mejor comprensión y se ensancha así el conocimiento del mundo exterior.

De todas estas percepciones externas y de las experiencias externas que a ellas se enlazan se diferencia la *percatación* de procesos o estados, y, en primer lugar, por una característica negativa, a saber, que no los colocamos fuera. Así nace el concepto de proceso o estados internos a diferencia de los externos. Hechos internos semejantes son los diferentes estados del sentimiento, lo mismo que los actos del pensamiento y de la voluntad. A este respecto es lo mismo que un hecho semejante se presente por entero en una percepción momentánea, o caiga parcialmente en el recuerdo o sea captado únicamente por aprehensión de su reproducción en nuestro recuerdo, como ocurre con un acto mental o volitivo; como es igual para su carácter perceptivo que en los momentos sucesivos de un sonido que abarcamos en la percepción sensible en una gradación de intensidad se alíen a las intensidades percibidas otras recordadas. En la medida en que dirigimos nuestra *atención* a estos procesos o estados internos nace la *percepción interna*. Mediante la atención se cobra una conciencia más clara de las relaciones que

mantienen entre sí las partes integrantes de un proceso o estado. Por una parte, se acentúa y se percibe más claramente, con la atención creciente, el enlace de un semejante hecho interno con la conciencia del yo; por otra, esta percepción interna entra, mediante la distinción creciente de la localización, en relaciones más claras con las percepciones externas; porque éstas forman la base siempre presente, aun para las internas, y aunque la atención se oriente a un estado o proceso interno, su relación con las imágenes objetivas persiste en la conciencia. El sentimiento de alegría que en una excursión alpina despiertan en mí la luz de las alturas, el aroma de los prados, la humedad de los arroyos, el verde tierno y su contraste con la nieve, me es consciente como algo animador, que ensancha mi ser, pero puedo convertirlo en percepción interna y, en ese caso, se me hará más clara la potenciación de mi yo y los enlaces con las percepciones sensibles se elevarán a conciencia de un modo más decisivo. Siempre se trata de un yo rodeado de circunstancias.

Si al concepto de la percepción pertenece que no contiene ninguna conciencia distinta del proceso por el cual nace, que no es, por lo tanto, refleja, resulta que no pueden darse percepciones internas de objetos que se nos ofrecen sensiblemente. Pues la forzosidad de referir las percepciones sensibles a los objetos externos sólo puede cancelarse por el pensamiento discursivo y para él. Y ocurre esto mediante el análisis del complejo sensible en sus diversas partes, mediante la referencia de éstas a los órganos en que se constituyen y mediante la reflexión acerca de la naturaleza subjetiva de estas partes sensibles y acerca de la participación de procesos internos en la formación de la percepción objetiva. Si, por lo tanto, la captación de aquello que se presenta en la conciencia como un estado o proceso interno, es decir, según sus relaciones con la conexión de esta conciencia, debe extenderse también a los objetos sensibles, la percepción interna tendrá que ser sustituida por los procesos mentales discursivos indicados. Y en este punto se nos presenta una analogía sorprendente con la experiencia externa en el campo de la captación de nuestra conexión de conciencia.

Generalmente se suele enfrentar la experiencia externa a la interna. Pero entendemos regularmente por *experiencia interna* el proceso total según el cual una o varias percepciones internas se entrelazan en una conexión mediante el pensamiento discursivo, de suerte que estos hechos psíquicos se elevan a una mejor comprensión y se ensancha así nuestro conocimiento del mundo interior. Vemos, pues, cómo el concepto de la experiencia interna corresponde exactamente al de la experiencia externa o sensible. Y como caen en la percepción interna sólo aquellos estados o procesos que no trasladamos al exterior, es decir, sentimientos, pasiones, procesos mentales y volitivos, del concepto de la experiencia interna se sigue que la misma se limita a procesos y estados de este género. Como esta clase de hechos psíquicos se hallan en la relación más íntima con nuestra vida práctica, encontramos también esta relación con la vida práctica en el concepto de experiencia interna. El religioso habla de sus experiencias internas y entiende por ellas su meditación sobre sus tratos con Dios, la lucha de sus pasiones contra su voluntad piadosa, los recursos de que dispone para vencer la voluntad propia y los afectos egoístas. En un sentido parecido la escuela sentimental y moral del siglo XVIII

hablaba fácilmente de experiencias internas. “Experiencias del corazón” quieren decir, muchas veces, lo mismo que “experiencias internas”.

Pero este concepto de experiencia interna cobra un sesgo más teórico cuando las experiencias internas nos sirven para familiarizarnos más con nuestro propio yo. Así encuentran su expresión en la lírica y se comprende que ésta, en sus formas más perfectas, como ocurre con Goethe, representa siempre la vida propia del poeta en una situación, es decir, rodeado por las circunstancias que se expresan en las representaciones objetivas. Sirven de base a toda poesía. Constituyen el fundamento de la teología y de la moral. Hacen posible la psicología general. Y, lo que más importa en nuestro caso, hacen posible, también, la *captación de la conexión psíquica individual propia*. Semejante experiencia interna se creó con la introspección estoica, especialmente con la obra inmortal de Marco Aurelio, una forma propia, y esta forma persiste con una gran significación, a través de Agustín, en toda una literatura medieval, se seculariza con el Petrarca y es aplicada muy felizmente en los *Monólogos* de Schleiermacher, pero en este caso, como en el de Fichte, la reflexión sobre el yo sobrepasa sus propios límites. Domina también en los pasajes más poderosos del *Fausto* de Goethe. Por todas partes actúa de consuno con las experiencias externas, que en este caso hacen posible la transposición del mundo interno a un cuerpo ajeno. Se llega a captar así la individualidad dentro de su circunstancia, la individualidad que se destaca de otras individualidades.

Pero todas estas experiencias no abarcan jamás toda la conexión de los fenómenos de conciencia. Se detienen ante las representaciones objetivas y no las acomodan en la conexión de la propia conciencia en un yo. Este ensanchamiento del horizonte de los hechos espirituales es producido mediante reflexiones que constituyen un análogo de la experiencia interna.

Es algo históricamente muy notable que esta ampliación de los métodos de la experiencia interna por encima de sus propios objetos se ha debido a la potenciación de la energía y valoración de esta experiencia interna. Esto ocurrió por primera vez con el escepticismo antiguo y, de un modo más radical, con Agustín. Todavía en forma más universal y fundamental, en conexión con el ahondamiento creciente de las experiencias internas, durante los siglos XVII y XVIII. Ocurrió esto gracias al análisis de las representaciones objetivas en sus partes, la relación de algunas de ellas, los elementos sensibles, con los órganos en que se presentan, la reflexión, fundada en esto, acerca de la subjetividad de estos elementos sensibles, así como gracias al estudio de las otras clases de esas partes componentes, a saber, los procesos espirituales que cooperan en la formación de las representaciones objetivas. Kant fue el primero en crear un nombre particular para estos procesos mentales discursivos, que ordenan las imágenes objetivas que se nos dan en la percepción externa en la conexión de nuestros hechos de conciencia. Designó a este tipo de investigaciones como trascendental. Voy a conservar esta expresión, si bien en esta conexión cobra una significación más amplia, pues hoy, como es natural, esta reflexión trascendental entra en relación con la psicología y la psicofísica de las representaciones objetivas.

En la medida en que esta reflexión trascendental se orienta analíticamente a una

determinada representación objetiva para hacerla inteligible por sus relaciones con la conexión psíquica y enriquecer nuestro saber acerca del mundo espiritual, tienen que producirse experiencias del mismo modo como en el campo de las percepciones externas o sensibles surgieron las experiencias externas y como sobre las percepciones internas se formó la experiencia interna. Las experiencias que así nacen constituyen una tercera clase. Constituyen un análogo de la experiencia interna y sirven para ampliar nuestro saber acerca de la conexión de la vida psíquica más allá del horizonte de la experiencia interna. El hecho de que necesitemos del análisis y de la consideración teórica en gran medida para poder llegar a esta clase de experiencias es algo que tienen de común con muchas experiencias científico-naturales. Nace aquí la cuestión de si en la conexión de esta reflexión trascendental puede desaparecer de las impresiones sensibles la forzosidad de referir los elementos sensibles al mundo exterior. La práctica de considerar semejantes impresiones sensibles como fenómenos de conciencia en el aspecto de su conexión con toda la vida psíquica aumenta, sin duda, de modo considerable la capacidad de prescindir de su relación con el mundo exterior. También se facilita esta abstracción a propósito de las impresiones sensibles en la medida en que el sentimiento vital se halla unido a ellas, mientras que las relaciones espaciales se posponen. A propósito de las relaciones temporales en las impresiones acústicas, una práctica sostenida de concentrarse, por ejemplo, en los cambios de intensidad de su sucesión, permite también prescindir en alto grado de la localización exterior de estas impresiones. Pero en ninguna de mis experiencias en un campo sensorial encuentro una desaparición completa de la referencia al mundo exterior. Por esto supongo que ninguna percepción sensible puede adoptar el carácter de una experiencia interna. Por lo tanto, se puede preguntar si será conveniente ensanchar el concepto de la experiencia interna sobre sus límites habituales de modo que abarque también este tercer dominio o, en otro caso, escoger para el mismo cualquiera otra expresión.

Si denominamos este proceder como trascendental, no hay inconveniente tampoco en designarlo como experiencia, por lo tanto, como experiencia trascendental. Claro que, en este caso, la interpretación de experiencias y la búsqueda de relaciones legales generales son menos separables de lo que ocurre en el caso de la experiencia externa o interna. Pero así como en el campo científico-natural mantenemos la expresión cuando tenemos menester de la consideración teórica y de la manipulación experimental para llegar a obtener experiencias, del mismo modo podemos mantener la expresión "experiencia" en este campo del método trascendental. En todo caso, en este tercer campo se presentan *hechos espirituales* lo mismo que en el segundo; se investigan sus relaciones con los hechos de la experiencia interna, y se puede abarcar la totalidad de una conexión psíquica sólo después que las partes constitutivas de nuestras imágenes objetivas han sido incardinadas en aquélla como fenómenos de conciencia.

2

Voy a aplicar estas consideraciones a la cuestión de en qué modo se puede definir

adecuadamente el concepto de ciencias del espíritu y qué ámbito se les puede señalar en la forma más adecuada.

Me parece, en primer lugar, que no hay inconveniente ninguno en colocar como base la diferencia entre los hechos físicos y los psíquicos. Las ciencias del espíritu estudian, sobre la base de las ciencias naturales, los hechos espirituales que se presentan con los objetos sensibles, y su conexión recíproca lo mismo que con los hechos físicos. Claro que la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no se funda en la distinción de dos clases de objetos. No existe una distinción entre objetos naturales y objetos espirituales. El concepto de objeto está condicionado por la referencia de las impresiones sensibles a algo diferenciado del yo y la unión de estas impresiones en un todo que se presenta como independiente del yo. Pues sólo con base en las impresiones sensibles surgió un todo en continuidad espacial cerrado y duradero. Sólo a través de los sentidos se nos da a nosotros un algo independiente del yo. Por lo tanto, sólo las impresiones sensibles pueden unirse en un objeto. El correlato inevitable del objeto es el propio yo.

Si en estos objetos no hubiera, por decirlo así, motivo alguno para transferir a ellos el propio yo o un análogo de él, no habría con independencia del yo, para el cual están presentes los objetos, más que naturaleza. En la mayoría inmensa de los objetos naturales no encontramos señal alguna que aluda a un yo semejante. Por el contrario, esa mayoría puede ser trabada en conexión sin necesidad de esa transferencia. Y en esa conexión pueden acomodarse también los cuerpos en los cuales nos vemos obligados a colocar un acontecer espiritual en virtud de esa transferencia. Esta conexión la llamamos naturaleza. Y en la medida en que se ha podido establecer esa conexión y se han podido acomodar también en ella los cuerpos a los que trasladamos un acontecer psíquico, se ha desarrollado el concepto de ciencias de la naturaleza como un sistema autónomo y cerrado de ciencias. Esta ciencia de la naturaleza puede constituir la conexión causal de la naturaleza con arreglo a leyes en un sistema independiente en la medida en que es capaz de mostrar una representación física en el cerebro y en el sistema nervioso para los factores psíquicos que influyen en el desarrollo de los organismos y su gradación. Pero no puede llegar a una conexión sin lagunas de todo el acontecer físico más que con la suposición, completamente hipotética, de que todos los procesos psíquicos son fenómenos acompañantes cuyo equivalente físico se puede acomodar dentro del curso natural.

Que toda esta naturaleza no se dé más que como correlato de nuestra autoconciencia, que no sea, por lo tanto, más que una conexión de fenómenos para una autoconciencia, es algo completamente indiferente para esa independencia del sistema de las ciencias de la naturaleza. Esta conciencia crítica se ha añadido a partir de Descartes y Hobbes. Hoy es inevitable, pero el investigador de la naturaleza puede escoger entre hacer abstracción de ella o interpretar la naturaleza, que constituye el objeto de sus investigaciones, como un sistema de fenómenos. En ambos casos las impresiones sensibles continúan siendo lo que son. La forzosidad de enlazarlas a objetos exteriores sigue siendo invencible aunque se haya aplicado a ellas el método trascendental para analizar estos objetos y acomodar

sus elementos, como fenómenos de conciencia, en la conexión del yo.

Surgen las ciencias del espíritu, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, porque nos vemos obligados a colocar un acontecer psíquico en los organismos animales y humanos. Basándonos en sus manifestaciones de vida, transferimos a ellos algo análogo a lo que se nos da en nuestra percepción interna. La frontera a partir de la cual tenemos que colocar en los organismos semejante acontecer psíquico es incierta. Pues sólo con base en la apariencia de movimientos volitivos podemos concluir vida psíquica. Y esta vida psíquica, tal como aparece en los cuerpos animales, es algo intermitente, sin conexión y difícil de interpretar. Pero los fenómenos internos que se presentan únicamente en los cuerpos humanos son completamente homogéneos con aquellos que se dan en esta experiencia interna, así como también los hechos espirituales que se dan en esta experiencia se hallan unidos con las imágenes sensibles de un cuerpo humano. Por esto tales hechos espirituales nos son comprensibles realmente hasta su raíz. Son todos ellos afines. La validez universal de los procesos mentales, la transmisibilidad de los sentimientos y el engranaje lógico de acciones finalistas permiten la conexión de estos procesos internos en un mundo social e histórico. Los procesos internos en que se dan trabadas estas características los designamos como espirituales. De ellos reciben su nombre las ciencias del espíritu, lo que se debe a que estos hechos espirituales constituyen, en un sentido que precisaremos en seguida el contenido más noble de estas ciencias.

La primera característica de los *hechos espirituales* consiste en que se nos dan por una transferencia de hechos de la experiencia interna a cuerpos humanos. De esta suerte el acontecer espiritual se nos presenta como realidad exterior. Esta característica puede ser considerada también diciendo que todos los hechos espirituales se dan primariamente a través de la experiencia interna. Que lo dado en la experiencia interna es trasladado a objetos externos por una especie de transposición. Esta transposición, cuyo concepto será aclarado más tarde, tiene como supuesto una segunda característica, también necesaria para delimitar los hechos espirituales. Pues precisamente el hecho de que puede tener lugar una transposición efectiva, que, por lo tanto, la afinidad, la validez universal del pensamiento, etc., en una palabra, lo que se denominaba "identidad de la razón" en las escuelas especulativas, puede constituir un mundo histórico-social es lo que distingue a estos hechos espirituales del curso interno de la vida psíquica animal. Se añade, por lo tanto, a la primera característica de los hechos espirituales una segunda, a saber, la homogeneidad de los hechos de la propia experiencia interna con aquellos que nos vemos obligados a colocar en otros cuerpos humanos, la posibilidad, en ello fundada, de volver a encontrar en otras personas las propias experiencias internas hasta su fondo último y, finalmente, la conexión así nacida de un mundo espiritual. Estos "momentos" se enlazan estrechamente en una sola característica, y por esto ambas demarcan suficientemente los hechos espirituales, fundan su experimentabilidad, ponen en claro con esto el género de fundamento empírico que las ciencias del espíritu necesitan y motivan, al mismo tiempo, la posibilidad de trabar estas experiencias en una conexión de verdaderas ciencias del espíritu.

Tenemos, pues, que a la conexión de hechos físicos se añade en el organismo humano otra de hechos espirituales; en las ciencias del espíritu llega a conocimiento esta conexión de hechos espirituales, y, de este modo, constituye el contenido que delimita y articula estas ciencias. Corresponde a la conexión de las ciencias del espíritu, tal como efectivamente existe. Además de las ciencias de la naturaleza tenemos psicología, filología, historia, lingüística, economía, jurisprudencia, ética, teología, estética, lógica, ciencias del estado, etc., y constituyen una conexión en la cual el sistema de las relaciones de los hechos espirituales se va desarrollando de modo cada vez más penetrante y delicado. Su existencia y su enlace progresivo contienen la demostración de la conexión de los hechos espirituales (*vid. Introducción a las ciencias del espíritu*, libro primero, 13, y Wundt, *Logik*, II, 2, sección 2, pp. 10 *ss*.). Y en estas ciencias del espíritu veremos por doquier la colaboración de la experiencia externa, de la experiencia interna, del método trascendental y de la transposición de la experiencia interna a los objetos sobre la base de la homogeneidad de la vida espiritual. Por todas partes se nos muestra la conexión homogénea de toda la vida espiritual como el fundamento sobre el que pueden levantarse las ciencias del espíritu.

Siempre que se han estudiado por las ciencias del espíritu los diversos sistemas de las relaciones de los hechos espirituales sobre la base de las conexiones físicas, se ha manifestado el gran contenido de este mundo espiritual en su naturaleza especial. Como es natural, las propiedades de estos hechos espirituales que se pueden ver en este contenido poderoso se han impuesto al pensamiento mucho antes que esas dos características abstractas que hemos destacado hasta ahora. Y en la actualidad le están presentes también de una manera más viva. Son esas propiedades las que, más que otra cosa, han destacado del mundo físico y de las ciencias naturales un mundo espiritual y las ciencias que tratan de conocerlo. La totalidad de los estados y procesos espirituales se distingue y destaca de todo el reino de la naturaleza en virtud de los valores que se desarrollan en el sentimiento, en virtud de su articulación en grandes nexos finales, cada uno de los cuales se halla conformado de una manera lógicamente consecuente, y en virtud de la conciencia de la soberanía de la voluntad (vid. *Introducción a las ciencias del espíritu*, libro primero, 15 y 17, y Wundt, *ob. cit*., segunda edición, pp. 16 *ss*.). Para el pensamiento positivo y concreto lo más inmediato son estas propiedades de los hechos espirituales. Si pretendemos desarrollarlas por completo y en su orden natural, encontraremos la guía en la estructura de la vida psíquica humana. De la conexión así surgida nace también que las ciencias del espíritu no tienen por objeto únicamente el conocimiento, sino, además, la dirección de la vida individual e histórica. Pero si para la descripción de los hechos espirituales es muy útil el nexo de estas propiedades, para su definición habrá que utilizar las dos características abstractas, porque son suficientes para separar los hechos espirituales de los objetivos.

Pero se podrá comprender correctamente la constitución de las ciencias del espíritu cuando se aclare el modo como en ellas se dan los hechos espirituales en los objetos sensibles y se añaden así a los estados y procesos físicos los espirituales. Los hechos que constituyen este segundo sistema se hallan contenidos en los mismos objetos sensibles

que pertenecen también a los hechos de la naturaleza exterior. Y, ciertamente, el sistema de los hechos espirituales tiene como condición y base suya el de los hechos físicos. Porque los cuerpos en que se presentan las relaciones de hechos espirituales se hallan determinados, en primer lugar, por el sistema de las propiedades físicas.

Pero como la captación del segundo sistema de hechos se añade a la percepción y experiencia externas la interna que, a su vez, se completa con el método trascendental, los hechos espirituales, completamente diferentes de los físicos por la procedencia de su saber, incomparables, por lo tanto, con ellos, sólo pueden ser establecidos como coexistiendo regularmente con los físicos o sucediéndolos. El clima, la alimentación, el medio geográfico, condicionan el desarrollo físico y espiritual del hombre, de los pueblos, de la sociedad humana. El curso natural condiciona el círculo de nuestras percepciones y sentimientos, de los que dependen luego todos nuestros conceptos. Como nuestras acciones se refieren también al curso natural, al actuar estamos condicionados por las posibilidades que se ofrecen en las relaciones de la naturaleza. Teniendo en cuenta la concatenación de todo el curso natural, la vida espiritual que se presenta en él depende siempre de algún modo de lo físico. Fue mérito de Buffon, Kant, Alejandro de Humboldt, Ritter, Liebig y otros el haber señalado en las circunstancias cósmicas, geográficas, en el metabolismo, etc., las condiciones para las formas diferentes de la vida espiritual.

Por lo tanto, lo mismo histórica que sistemáticamente las ciencias de la naturaleza constituyen supuesto y fundamento de las ciencias del espíritu. Y todavía más. No sólo cada una de las ciencias del espíritu tiene como base esta conexión psicofísica, sino que penetra dentro de cada una de ellas. La teoría de los cambios fonéticos es una parte importante de la lingüística, pero tiene que ser reducida al estudio de sus condiciones fisiológicas en los órganos del lenguaje. Pero aun los arrobos más sublimes de la religión guardan relación con las impresiones de la naturaleza, con las circunstancias del clima, con el ayuno, sueño, etc. En todas las ciencias del espíritu tenemos, pues, que los hechos físicos se hallan combinados con hechos espirituales. Los hechos espirituales se añaden a los físicos. Se presentan en los objetos de los sentidos. Y en esta conexión que, mediante regularidades de coexistencia y sucesión, desarrolla las dependencias de un sistema espiritual con respecto a los hechos físicos, se nos da la constitución de toda ciencia del espíritu (véase mi *Introducción a las ciencias del espíritu*, libro primero, III). Ya con esto la necesidad y la ley tienen asegurado su lugar en las ciencias del espíritu.

Pero en razón de la asignación de valor que va enlazada al contenido espiritual los hechos de la naturaleza penetran en las ciencias del espíritu sólo como ambiente, condición, medio. El contenido espiritual se halla en ellos, por lo mismo que por su procedencia es homogéneo, como en un plano, accesible a la comparación y al enlace. Como se halla, como algo comprensible, en la experiencia interna y en su complemento por el método trascendental, constituye siempre una conexión. Como contiene siempre la estructura de nuestra vida psíquica, es también conexión valiosa. Y, por la posición de fin que esto condiciona, tal conexión del contenido espiritual no es nunca mero objeto del conocimiento sino, también, de asignación de valor y de adopción práctica de fines. De

aquí resulta que todo sistema de relaciones de hechos espirituales, que es objeto de una ciencia particular del espíritu, se distingue en una dirección teórica y otra práctica. Las ciencias particulares del espíritu se delimitan entre sí como tales sistemas de relaciones del contenido espiritual que pertenecen, en definitiva, al mundo espiritual y se articulan en él según relaciones supremas.

Por lo tanto, la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se halla determinada por la diferencia de contenido y no del modo de conocimiento, y en correspondencia con esta clasificación superior se hallan también otras diferencias de contenido que condicionan las subsecuentes divisiones en ambos dominios. Pero hay que entender bien antes cómo los mismos objetos pueden contener sistemas diversos de contenidos. Así, el mismo cuerpo natural, físicamente considerado, alberga sistemas diferentes de relaciones de hechos sensibles que son estudiados por la matemática, la física y la química. Los mismos hechos que se enlazan, por ejemplo, en el sistema de la gramática latina o de la alemana, se presentan de nuevo, sólo que en relaciones diferentes, en la ciencia general del lenguaje. Psicología general, psicofísica, psicología social y psicología comparada tienen en común un gran círculo de hechos, y éste es considerado en estas diversas ciencias en relaciones diferentes y enlazado con otros hechos. Como que el progreso de las ciencias va vinculado siempre con la independización de tales sistemas de relaciones en ciencias especiales. Así, la astrofísica se ha desprendido recientemente de las otras ramas de la astronomía. Y en este sentido tenemos que, una vez destacadas las ciencias del espíritu, la articulación de las mismas no es más que una clasificación según los sistemas de relaciones de los contenidos espirituales. Si se tratara de sustituir la diferencia de contenido de los hechos naturales y de los espirituales por una diferencia de los modos de conocimiento o de los métodos, se produciría una confusión de las razones clasificatorias que no afectaría al ordenamiento de los miembros coordinados, pero sí a las relaciones de subordinación. Semejante sustitución no constituye una falta lógica, pero mengua la visibilidad de la clasificación.

3

Vimos también que esta suprema diferencia de contenidos que divide a las ciencias va unida a una diferencia epistemológica, a saber, el modo como se nos dan estos dos grandes sistemas de contenidos. Esta diferencia, como lo vimos antes, no está sometida a ninguna reserva de tipo gnoseológico. Sigue siendo verdad que la percepción externa ofrece objetos físicos, mientras que la interna, y ella únicamente, junto con su complemento por el método trascendental, nos ofrece hechos espirituales en experiencia directa, y también en experiencia indirecta, es decir, a través de percepciones externas, hace posible imágenes de la vida espiritual porque se completan de ese modo las realidades que se nos darían en la percepción interna. Por lo tanto, el saber acerca de lo espiritual se funda directa o indirectamente sobre la experiencia interna. Para la validez de esta diferencia entre un hecho físico y un hecho espiritual, que se ofrece en la experiencia, es totalmente indiferente que ambos sistemas de contenido se encuentren en

el mismo objeto hombre, lo mismo que es indiferente para la diferencia entre matemática y química que los sistemas de contenidos desarrollados en estas dos ciencias se alberguen en los mismos cuerpos naturales. El hombre no resulta desgarrado por el desarrollo separado de ambos sistemas de contenidos, como tampoco lo resulta el cuerpo natural por la particularización de una ciencia matemática, otra física y otra química. También la reserva crítica de si la diversidad de contenido de lo físico y de lo espiritual se fundaría únicamente en una diversidad del modo de conocer, que habría de ser considerada, por lo tanto, como completamente subjetiva, cae fuera del dominio de las ciencias empíricas y pertenece a la teoría del conocimiento, o a la metafísica para los aficionados a ella. Desde las experiencias simples e indivisas según las cuales se presentan todos los elementos sensibles en la conciencia, dependen de la función de los sentidos y desaparecen con ella, hasta las experiencias especiales y compuestas que conocen la física, la fisiología de los sentidos, la psicología de los sentidos, las investigaciones sobre el espacio, etc., la extensión del campo de los hechos espirituales, tal como se nos da primariamente en la experiencia interna, a toda la conexión de la conciencia, se opera únicamente mediante experiencias: con lo cual se hace posible nuestro conocimiento completo de la conexión de los estados y procesos espirituales. Y si los análisis y las consideraciones teóricas son las que nos conducen a estas experiencias, tampoco ocurre otra cosa con muchas experiencias científico-naturales. Es cierto que los mismos elementos sensibles que se acomodan así a la conexión de la conciencia se contienen también en los objetos exteriores o sensibles, por lo tanto, en la naturaleza. Pero esto no implica una contradicción, sino sólo un problema; su solución, partiendo del concepto de naturaleza como fenómeno, corresponde a la teoría del conocimiento. El historiador se mantiene en que el cuerpo y el medio de sus personajes históricos existen no menos que la conexión completa de la conciencia. El biólogo y el antropólogo trabajan tranquilamente partiendo de estos supuestos suyos. Todas las ciencias empíricas viven en la fe en este esquema de objetos sensibles fundado en las experiencias, en los procesos espirituales que se presentan en ellos, en la conexión de conciencia en cada cuerpo humano.

4

Tenemos que discutir todavía una última objeción que se levanta contra la conexión de las ciencias del espíritu como un todo diferente del conocimiento natural. Reza así: el método de la psicología es el mismo que el de las ciencias naturales. Aun siendo esto cierto, no implicaría un argumento contra la división en ciencias de la naturaleza y del espíritu. Nadie rechaza una clasificación de las ciencias de la naturaleza que comprende como ramas la astronomía y la biología, a pesar de que la astronomía incluye, junto a sus teorías, mapas lunares, por lo tanto, una mera descripción de algo singular, y la biología incluye también, junto a la teoría general de las funciones animales, la descripción y clasificación de las especies animales. No hay dificultad en reunir ciencias de métodos diferentes, pero sería algo que pudiera ocasionar confusión separar en la clasificación

suprema aquellas ciencias que pertenecen a uno de los dos grandes sistemas de contenidos, al de los objetos espaciales externos o al de los procesos psíquicos, y separar la ciencia fundamental psicológica de aquellas otras que necesitan de la relación viva con ella. Pero el supuesto de esta argumentación no es justo, el método de la psicología no es "de punta a cabo" el mismo que el de las ciencias de la naturaleza. ¿Cómo sería posible? El modo de conocer se halla condicionado siempre por el contenido. Windelband considera que la finalidad del pensamiento científico-natural se halla en la *ley*, mientras que la de la investigación histórica, que hay que separar de este pensamiento, en la *forma*, porque la conciencia histórica capta en la vida psíquica individualmente configurada un valor independiente. Pero precisamente la valoración del individuo, la descripción de lo singular, la comparación de lo afín, finalmente, la consideración causal que se orienta hacia la singularidad, las gradaciones y las afinidades, que no se puede separar de la historia verdadera, es algo común a la psicología comparada y a la Historia. Y más tarde haremos ver otros rasgos de afinidad del método psicológico con los métodos de otras ciencias del espíritu, así como los "momentos" que caracterizan su diferencia con respecto a los métodos de las ciencias naturales.

5

Windelband pretender reemplazar la clasificación en ciencias del espíritu y de la naturaleza, que parte de la diversidad del contenido, por otra fundada en el carácter formal de su fin cognoscitivo. "Las unas buscan leyes generales, las otras hechos históricos particulares." El pensamiento científico de las unas es *nomotético*, el de las otras *idiográfico*. Las ciencias de la naturaleza y la psicología constituyen una primera clase superior de ciencias, mientras que las otras ciencias del espíritu constituyen la otra. Y con este sentido diferente se puede uno servir de la distinción entre disciplinas científico-naturales e históricas.[2]

He expuesto por extenso la diferencia entre el pensamiento científico-natural y el histórico, de la que parte Windelband, en mi *Introducción a las ciencias del espíritu*. Si no pude sacar de las proposiciones en las que estoy plenamente de acuerdo con los bellos desarrollos de Windelband las consecuencias que éste saca, y si tampoco me es posible sacarlas ahora, se debe a las razones siguientes. Windelband se expresa así una vez: en la investigación natural (incluida la psicología) "el pensamiento se mueve de la constatación de lo particular a la captación de relaciones generales, mientras que en la historia se mantiene en la acuñación amorosa de lo particular".[3] Es cierto, pero no es más que un aspecto de la verdad. Pues según las características así definidas de las ciencias históricas y de las naturales también la economía, que investiga las leyes de la vida económica, tendría que ser contada, lo mismo que la psicología, entre las ciencias de la naturaleza. Ya con esto queda anulada esa distinción según la cual las ciencias de la naturaleza y la psicología constituían una clase y las demás ciencias del espíritu otra. ¿Y qué pasa si tenemos en cuenta que la lingüística estudia la acción del principio de la analogía en los

cambios fonéticos o que la estética investiga la acción "legal" de la fantasía sobre el terreno de las formas naturales dadas? Estas ciencias sistemáticas del espíritu estudian uniformidades, relaciones legales, aunque no hayan logrado a este respecto un éxito tan amplio como sería de desear. Y semejantes relaciones legales son las que, en definitiva, tratan de buscar también las partes generales de las demás ciencias sistemáticas del espíritu. Rige en este campo la subordinación de lo particular a lo general. A ese tenor las ramas científico-naturales del conocimiento deberían comprender todas las proposiciones generales de las ciencias sistemáticas del espíritu. Por otro lado, según este supuesto, aquellas proposiciones de esas ciencias que describen lo singular o que consideran lo común a un determinado campo histórico, por ejemplo, el de las lenguas indogermánicas o el de la economía natural, tendrían que acomodarse dentro de las ramas históricas. De donde resultaría que estas ciencias sistemáticas del espíritu quedarían descompuestas.

Si por cualquiera razón se rechaza esto, en ese caso la Historia por sí sola debería constituir la otra clase; por lo tanto, una de las clases comprendería todas las ciencias menos la disciplina histórica que por su parte compondría ella sola la otra clase entera. La alternativa queda, pues, entre estas dos clasificaciones supremas, igualmente imposibles, de las ciencias. Y una historia como la que representan Polibio, Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, Taine o, entre los alemanes, Nietzsche, en la que se buscan las uniformidades en la acción de las circunstancias externas y de las fuerzas históricas sobre los fenómenos históricos singulares, constituiría, dentro de la ciencia histórica misma, una prueba contra esa separación abstracta del conocimiento de las uniformidades y de la descripción de lo singular.

Pero resulta que precisamente en la unión de lo general y de la individuación consiste la naturaleza más peculiar de las ciencias sistemáticas del espíritu; buscan las relaciones causales que condicionan esta individuación, las gradaciones, afinidades y tipos de la vida histórico-humana. Estas relaciones causales, como las que se hallan en la base de las diferencias del ideal moral o de la técnica poética, tienen que ser puestas en relación con las verdades generales que se pueden establecer sobre la vida moral o sobre la poesía. Si se descoyunta esta conexión habremos dado un corte, en el centro mismo del sistema del conocimiento, a cada rama de las ciencias del espíritu, sea la de la vida moral o de la poesía o cualquiera otra. Por el contrario, parece lo correcto que se persiga a través de todas las ciencias del espíritu el enlace de las uniformidades, como fundamento, y la individuación surgida sobre ellas, por lo tanto, la unión entre teorías generales y consideración comparada. El objeto del presente trabajo es, precisamente, establecer esta unión dentro de la psicología.

Se afirma, pues, la diferencia según el principio del contenido con arreglo al cual distinguimos, en primer lugar, ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, y, dentro de cada uno de estos campos, vamos subordinando gradualmente sistemas más estrechos de contenidos. Si queremos conocer lo real deberemos buscar las relaciones en aquello que se halla unido por la naturaleza de los contenidos. No debemos, pues, disgregar los grupos en que se da una homogeneidad de contenido. La clasificación debe crear campos dentro de los cuales sean posibles muchas y muy abarcadoras proposiciones en razón de

su homogeneidad. La articulación de las ciencias por el contenido obedece al interés de las mismas, porque favorece el incremento de verdades. No me puedo imaginar lo que a este respecto pudiera aportar la inclusión dentro de las ciencias naturales de aquellas partes de las ciencias del espíritu que, por sus métodos, muestran cierta afinidad con el conocimiento natural. Por el contrario, saltan a la vista los inconvenientes que se producirían separando la Historia de las ciencias sistemáticas del espíritu o la parte general de las ciencias del espíritu de aquellas otras orientadas a lo singular y a su comparación, en la medida en que tales ordenamientos posean la fuerza de perturbar relaciones internas naturales.

II
LOS MÉTODOS

HOMOGENEIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA E INDIVIDUACIÓN

CON LA DISTINCIÓN entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza en razón del contenido corre paralela una distinción de sus métodos. Esto ha sido discutido muchas veces desde el famoso ensayo final de la *Lógica* de Mill. Se ha sostenido que el método científico-natural es lo general. Esta afirmación, así expresada, no es más que la expresión de la preponderancia temporal del espíritu científico-natural.

Destaquemos lo que hay de verdad. Los cambios que han padecido los métodos en las diversas épocas son extraordinarios. El poder que ejerció sobre los espíritus griegos superiores un esquema cósmico estático, sustancializador en sentido óntico, en unión con el supuesto de un orden de fuerzas psíquicas formativas que se manifiestan en las formas y movimientos del universo, los separa de nuestro moderno pensamiento por un espacio mucho mayor del que existe entre el método de un actual investigador de la naturaleza o de un psicólogo o lingüista de la actualidad. Todavía mucho mayor es el contraste que existe entre una cabeza escolástica y una mente moderna. Antes que nada nos sentimos modernos. En esto nos hallamos unidos. Cada uno de nosotros sabe que el conocimiento de lo real no puede proceder más que de experiencias. Cada uno de nosotros propende a plantearse la cuestión, ante ciertos problemas, de si no serán aptos para una consideración experimental. Todos perseguimos la posibilidad más lejana de prestar una expresión cuantitativa a cualquier relación causal. Y ninguno de nosotros dejaría de sentirse feliz si pudiera poner en relación cualquier grupo de hechos o de uniformidades con los grandes conceptos fundamentales mecánico-matemáticos que debemos a los investigadores de la naturaleza y a los filósofos investigadores de la naturaleza, desde Galileo a Roberto Mayer y Helmholtz. Y como este nuevo tipo de científicos, este modo moderno del método cognoscitivo se desarrolló primeramente en las ciencias de la naturaleza, se puede caracterizar este sesgo del método moderno como científico-natural. Gracias al adelanto de que disfruta el manejo de los métodos en el campo de las ciencias naturales, el psicólogo, el lingüista o el estético han de recibir vivas incitaciones de la

analogía de sus problemas con los de las ciencias de la naturaleza; muchas veces se preguntará si no se podrá trasplantar con provecho un medio o un método utilizado por el investigador de la naturaleza al campo que él cultiva, y jamás leerá los libros clásicos de esos grandes investigadores sin sacar lecciones para sus propios trabajos.

Pero si estos caracteres son comunes a los trabajadores científicos de nuestra época, también encontramos que sus modos de trabajar se distinguen por los dos grandes dominios en que se reparte su trabajo.

Ya el hábito del investigador es diferente en cada uno de esos campos. En los dos necesita el investigador genuino una disciplina constante de su capacidad de observación, de su arte de ver, agrupar y estructurar. Pero el arte de observación de los objetos externos presta al investigador de la naturaleza una actitud espiritual bien diferente de la que se produce en la revivencia histórica, en la comprensión simpática, profunda de los estados humanos o históricos. Por eso es tan diferente el carácter de sabios como Jacobo Grimm, Nieburh o Ranke, y sabios como Liebig, Kirchhoff o Helmholtz. Lo que se hace valer ya como diferencia en la complexión personal se destaca todavía de modo más agudo en la diferencia de los métodos.

La diferencia existente entre los métodos de las ciencias de la naturaleza y las del espíritu ha sido tema de vivas discusiones y lo es todavía hoy. Se trata, pues, de saber en qué medida las ciencias del espíritu se pueden adaptar a los métodos del conocimiento natural y en qué medida han desarrollado, y pueden desarrollar todavía, sus métodos de modo independiente, basándose en las propiedades fundamentales de su experiencia particular y de su objeto. En un caso tenemos un dominio de las ciencias del espíritu partiendo de los métodos científico-naturales; en el otro, comprensión y reconocimiento de las aportaciones peculiares de las ciencias del espíritu, que también cuentan con una grande y gloriosa historia y, mirando al porvenir, con un aumento constante de su significación práctica para la conformación del mundo. No parece ocioso, por de pronto, repetir unas cuantas cosas obvias, para evitar así posibles malas interpretaciones. Como es natural, las mismas operaciones lógicas son las que sirven en todos los campos para poner en conexión los hechos de una manera regular. Ya se trate de hechos físicos o psíquicos, ya se presenten en la experiencia externa o en la interna, son enlazados por los mismos actos mentales y por los mismos procesos lógicos. Comparar, luego distinguir; igualar y determinar el grado de la diferencia, unir, separar, juzgar, concluir, operan de igual modo en las ciencias de la naturaleza y en las del espíritu para producir el conocimiento de las relaciones entre los hechos. Y en este pensamiento discursivo se emplean en un caso como en otro silogismos, conclusiones de analogía e inducciones. Y de esta finalidad de obtener el conocimiento de los hechos se sigue, en ambos grupos de ciencias, la subordinación de lo particular a lo general, del hecho singular a una conexión, de la multiplicidad a clasificaciones. En una palabra, cualquiera que sea la naturaleza de los hechos y cualquiera sea la clase de percepción de que procedan, las mismas operaciones lógicas son las que establecen entre ellos las relaciones que sirven a los fines del conocimiento.

De estas operaciones lógicas nace un método científico cuando se traban en un todo

conexo gracias a la finalidad implicada por la solución de una tarea científica. Si existen problemas parecidos a la tarea que se aborda, entonces el método se revelará fecundo para todo el grupo de cuestiones afines. A menudo ocurre que un método no va unido en el espíritu de su descubridor con la conciencia de su carácter lógico y de su alcance, y esta conciencia se produce ulteriormente. Tal como se ha desarrollado el concepto de método en el lenguaje de los investigadores de la naturaleza, también el procedimiento que se ocupa de una cuestión de detalle y que es, por lo tanto, poco complicado, se puede designar como método. Cuando se siguen diversos caminos para la solución del mismo problema se suelen distinguir como métodos diferentes. Y cuando en el modo de proceder de un espíritu inventivo se ofrecen características comunes, la Historia de las ciencias suele hablar de un método de Cuvier en la paleontología o de Niebuhr en la crítica histórica. De aquí resulta algo completamente obvio. Métodos que se han desarrollado en las ciencias de la naturaleza pueden encontrar también aplicación en las del espíritu. Porque en ambos grupos de ciencias pueden presentarse problemas que ofrezcan una gran semejanza. Relaciones entre hechos sensibles que el conocimiento natural investiga en su carácter de físicos son considerados por las ciencias del espíritu en la conexión de los fenómenos de conciencia, y tales investigaciones son muy importantes para comprender los fundamentos de la vida espiritual superior. Así, métodos experimentales desarrollados por la astronomía y la fisiología han sido empleados y desarrollados ulteriormente con gran provecho por la psicología experimental. Y métodos comparados desarrollados por los botánicos y los zoólogos pudieron servir muy bien para aplicar el método comparado a la ciencia del lenguaje. De aquí se desprende también que los métodos experimentales encuentran un lugar en las ciencias del espíritu. Han cobrado una significación especial, hasta ahora, en el campo de la psicología y de la estética.

Sin embargo, se muestra ya en este punto, considerado de un modo puramente exterior y cuantitativo, una diferencia considerable entre las dos clases de ciencias. En las ciencias de la naturaleza los métodos experimentales poseen una significación dominante. Sólo después de su amplia aplicación han logrado las ciencias de la naturaleza su fundamento seguro y su extraordinario desarrollo. Y si dentro de la psicología, de la estética y de la ciencia general del lenguaje se van ampliando constantemente las fronteras en la aplicación de los métodos experimentales, sus resultados, sin embargo, se han limitado al análisis de las percepciones sensibles humanas, a la descripción exacta de ciertos procesos psíquicos tales como la amplitud de la conciencia, la velocidad de los procesos psíquicos, los factores de la memoria y del sentido del tiempo, pero ningún trabajo experimental nos ha conducido, en el campo intrapsíquico, al conocimiento de leyes. Y dentro de la estética y de la ciencia del lenguaje se ha aplicado el experimento al aspecto del arte y del lenguaje en conexión con la vida sensible. Los fenómenos históricos y sociales le son inaccesibles, pues falta aquí la posibilidad de intervención para fines puramente científicos. También ofrece un carácter subordinado el empleo de la matemática en las ciencias del espíritu. Por el contrario, predominan en estas ciencias la descripción (el relato), el análisis y los métodos comparados, que en las ciencias de la naturaleza retroceden cada vez más ante la inducción, el experimento y la teoría

matemática. Además, a estos métodos se añaden en las ciencias del espíritu otro que se basa en la trasferencia del propio yo a algo exterior y la transformación consiguiente de este yo en el proceso del comprender. Se trata del método hermenéutico y del método crítico que le va enlazado, métodos que no son empleados únicamente por los filósofos y los historiadores, pues tampoco pueden ser abandonados por ninguna ciencia del espíritu.

Esto nos conduce a la captación profunda de la diferencia entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Diferencias cuantitativas en el empleo y enlace de las operaciones lógicas diversas, de los métodos, no agotan esta diferencia. De la naturaleza de la experiencia interna, de la transposición del propio yo a lo exterior y la correspondiente transformación de este yo en el proceso del comprender, de las propiedades de los hechos espirituales y de la conexión espiritual se desprenden estas propiedades comunes de este campo de las ciencias del espíritu que influyen de un modo determinante en los métodos de estas ciencias y provocan así sus diferencias radicales con las ciencias de la naturaleza. Al conocimiento natural los sentidos le proporcionan, como fenómenos, las diversas coexistencias y sucesiones de impresiones sensibles en el todo indeterminado de lo exterior y espacial, y esto en la forma de incomparabilidad de cada sistema de multiplicidad sensible condicionada por la articulación de los sentidos. Aquí se contienen todas las contribuciones de los sentidos. Establecer sobre ellas una conexión causal unívoca es tarea del conocimiento científico-natural. Todo lo físico posee una magnitud, ocupa un espacio, se prolonga en un tiempo, puede ser medido y contado. Se producen en ello movimientos mensurables. De este modo la construcción matemática y mecánica se convierte en el medio de colocar, como sustrato de los fenómenos naturales, una conexión general de movimientos determinados con arreglo a la ley. Ya desde un principio las cualidades sensibles se hallan "representadas" en este conocimiento científico-natural, pero no hechas comprensibles. Y aun en el caso en que el conocimiento científico-natural cierre su ciclo y los hechos sensibles, con que ese ciclo se inicia, se hagan concebibles por la fisiología comparada de los sentidos con base en las leyes naturales, esos hechos siguen siendo lo que eran en un principio: hechos dados, inderivables. Ninguna investigación histórico-evolutiva puede explicarnos cómo la contribución propia de un sentido desemboca en la de otro. Se puede postular muy bien la transformación de una sensación táctil en una sensación sonora o coloreada, pero no hay manera de representárselo.

Por el contrario, los hechos espirituales se nos dan en el "vivir" tales como son; partiendo de la plenitud de la propia vivencia reproducimos y comprendemos, mediante una transposición, la vivencia fuera de nosotros, y hasta en las proposiciones más abstractas de las ciencias del espíritu lo fáctico representado en el pensamiento es vivencia y comprensión. Así, pues, son realidades lo que constituye el material de estas ciencias, y como se nos dan por dentro, no a través de una pluralidad de órganos, no, por lo tanto, incomparables entre sí, sino, antes bien, en transiciones percibidas, pueden ser "vividas" y "revividas" en otros. En esta vivencia y comprensión actúa la totalidad de nuestras fuerzas psíquicas y por eso hasta en las proposiciones más abstractas de las ciencias del espíritu resuena el eco de esta plenitud de la vida interior. Y esto es lo

decisivo, que en la experiencia interna se presenta la conexión de procesos psíquicos y que, gracias a la unión de las experiencias internas, esa conexión se configura de modo que cada miembro es homogéneo con los demás. Por consiguiente, también la comprensión de los demás descansa en una reproducción de la conexión que se da en ellos y en cuya virtud se explica la manifestación singular. Tenemos, pues, que se subsume conexión a la naturaleza exterior mediante un nexo de conceptos abstractos que se coloca en la base de los fenómenos, mientras que la conexión en el mundo espiritual es vivida, experimentada, recomprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta, la conexión psíquica e histórica es viva, saturada de vida.

De todo esto resulta la primera diferencia entre los métodos de ambas ciencias.

La resistencia de los objetos exteriores, la posible aprehensión de los mismas y su mensurabilidad permiten a su investigador la aplicación del experimento y de la matemática. Por eso los elementos empíricos uniformes encontrados por la observación y el experimento pueden ser coordinados con los medios constructivos mecánico-matemáticos. Así se hicieron concebibles los movimientos de las grandes masas en el universo, luego la luz y el calor, el sonido, la electricidad, etc., y, por otra parte, los fenómenos químicos. Pero la presencia de la célula y de las propiedades de la vida orgánica ha resistido hasta ahora a su explicación mediante estos medios constructivos, y la teoría de la evolución, introducida por Darwin, si bien supone un progreso decisivo al establecer relaciones legales internas entre las circunstancias y las propiedades internas de los organismos, lo que hace concebible las variaciones de éstos a través de las especies, no contiene tampoco ningún principio explicativo suficiente de por qué se ha producido precisamente esta línea genealógica y por qué, en consecuencia, esas limitadas combinaciones constantes de diferencias que van hasta las especies. Sin embargo, la ciencia de la naturaleza se mantiene firme en el principio constructivo que le es inherente, y sostiene que en estos casos le faltan únicamente los eslabones causales necesarios que alguna vez serán encontrados.

¡Qué pobres y, al mismo tiempo, qué ricos somos frente a esto! ¡Cuán ociosa sería una competencia sirviéndose de los mismos métodos! La fuerza metódica de las ciencias del espíritu descansa en un procedimiento que se enfrenta precisamente con el constructivo. Ambas clases de ciencias no contienen en el fondo más que las reglas generales del conocimiento de un conjunto de hechos en el cual se produce la individuación de lo real sobre la base de uniformidades. Toda elaboración semejante exige una subordinación de lo particular a lo general, la acomodación de los hechos singulares en una conexión. Esta conexión es, en las ciencias de la naturaleza, un sistema de medios constructivos de carácter lógico que se coloca debajo. En las ciencias del espíritu se trata de la conexión psíquica que se da en la experiencia interna, conexión que se encuentra bajo las circunstancias de la vida. El ideal de la construcción científico-natural es la “concebilidad”, cuyo principio lo constituye la equivalencia de causas y efectos, que debe limitarse a la comparabilidad absoluta de magnitudes, y su expresión más completa es la concepción por medio de ecuaciones. El ideal de las ciencias del espíritu consiste en comprender la total individuación histórico-humana con base en la

conexión y la comunidad de toda vida psíquica. Cuando se capta, describe y analiza la conexión interna de la vida psíquica trabando las experiencias en el pensamiento, cuando se han establecido las uniformidades en el enlace de las partes integrantes de las conexiones diversas que se presentan en toda vida psíquica humana, surge entonces la tarea de la subordinación de lo particular, de la articulación e individuación del mundo histórico-espiritual en esta comunidad y en esta conexión. ¡Cómo se impone también la peculiaridad de las ciencias del espíritu en este momento! Las ciencias de la naturaleza ordenan sus medios constructivos cuando, por medio de la abstracción y valiéndose de estos medios constructivos, obtienen la homogeneidad de los fenómenos que se trata de coordinar. Por el contrario, la coordinación introducida por las ciencias del espíritu se produce cuando de manera primera y principal pueden revertir la inmensa realidad histórico-social, tal como se nos da en su manifestación exterior o en sus efectos o como mero producto, como decantación objetiva de la vida, a la vida espiritual de la que han surgido. En un caso, pues, abstracción; en otro, reversión en la vida plena por una especie de transposición. En un caso se buscan para la individuación razones explicativas hipotéticas, mientras que en el otro se experimentan sus causas en la vida misma. Por eso la comprensión de la realidad histórico-social concreta representa, también para cada una de las ciencias sistemáticas del espíritu, el fundamento de sus otras operaciones metódicas.

La realidad histórico-social así comprendida es luego analizada. Este análisis se lleva a cabo, como dije antes, en primer lugar destacando los diversos sistemas culturales que cooperan en esa realidad, como la vida económica, el derecho, la religión, así como distinguiéndolos de las formas de la organización que se nos presentan, por ejemplo, en la familia, el Estado y la Iglesia. Y ahora es cuando el análisis de la vida psíquica puede entrar en contacto con los resultados del análisis de estos sistemas histórico-sociales. Las uniformidades que se presentan en éste podemos tratar de subordinarlas a las uniformidades encontradas en aquél. La individuación que se nos presenta en el mundo histórico-social puede ser puesta en relación cognoscitiva con la estructura de la vida psíquica —que se halla en circunstancias, es decir, en un medio físico y espiritual— como aquel hecho o realidad de donde ha salido. En la referencia de la vida humana común a la individuación y de esta individuación a lo histórico se hallan las grandes relaciones que permiten un conocimiento del mundo espiritual. Para establecer los puentes, al efecto, es menester el desarrollo de la psicología comparada. Por otra parte, lo exige el estudio de los procesos que surgen en la convivencia social de los hombres, tales como dominación y dependencia, comunidad, concurrencia, articulación de actividades, etcétera.

Otra peculiaridad de los métodos de las ciencias del espíritu depende de otras propiedades de su círculo de experiencia. En toda vida psíquica individual una conexión estructural se afana en provocar una constitución psíquica satisfecha y, por eso, el sentirse a sí mismo de cada individuo es inseparable de la conciencia de un valor interno propio. De aquí resulta que el centro de gravedad de las ciencias del espíritu pasa del conocimiento de lo general, en lo que coinciden, haciendo abstracción de las diferencias,

todos los hombres, al gran problema de la individuación. En este campo la ciencia trata de apoderarse de la plenitud de la vida individual. De la comprensión amorosa de lo personal, de la revivencia de totalidades inagotables, que se funda en el propio poder de vida, surgen las grandes creaciones históricas. En la biografía es donde se expresa de la manera más sencilla esta valoración independiente de la persona, que es propia de las ciencias del espíritu. Y en la exposición de lo singular, que contiene ya un conocimiento causal, se junta ahora la tarea de captar diferencias, gradaciones, afinidades, en una palabra, la individuación de esta realidad histórico-humana según sus conexiones, cuyo núcleo lo constituye la motivación. Si antes hemos señalado el lugar que corresponde a la psicología comparada en la conexión de las ciencias del espíritu, ahora ponemos de relieve la gran significación que le corresponde como un eslabón imprescindible en el sistema de estos conocimientos según su naturaleza particular.

De las propiedades del círculo de experiencia de las ciencias del espíritu se desprende otro rasgo. Vimos que la captación de una conexión en una vida psíquica era inseparable, en razón de su estructura, de su valoración independiente, propia. La visión de los hechos va vinculada, por lo tanto, con ideas de perfección. Lo que "es", se muestra como inseparable de lo que "vale" y de lo que "debe ser". Así se apegan a los hechos de la vida las normas de los mismos. Lo esencial en las manifestaciones de vida es la expresión de la conexión de valor viva que hay en ellas, y esto esencial se expresa, por un lado, en las representaciones ideales y en las normas que regulan las manifestaciones de esta vida desde dentro. De aquí surge un gran problema metódico de cuya solución depende la conexión de las ciencias del espíritu, pues las proposiciones teóricas no deben ser separadas de las prácticas. Las verdades no deber ser separadas de las representaciones ideales y de las normas. Pues esta separación en dos clases de proposiciones de las que unas contienen lo que es y las otras nos dicen lo que debe ser sustrae a los conocimientos su fecundidad y a los ideales y a las normas su conexión y su fundamento. Habrá, pues, que buscar la conexión según la cual surgen del ser mismo de las grandes ocupaciones humanas las normas de las mismas. Como los hechos y las normas se hallan inseparablemente trabados, su enlace atraviesa a todas las ciencias del espíritu. Su señal en la psicología es la distinción de lo normal, como su objeto inmediato, de lo anormal; pero una vez que nos hemos dado cuenta de esto observamos que esta diferencia coopera de modo importante en toda la formación conceptual psicológica. Así, pues, todas las ciencias sistemáticas del espíritu se hallan estructuradas de tal suerte que el conocimiento del sistema de hechos correspondiente contiene en sí las premisas para las normas de los mismos, y esto debido a que la valoración y el nexo final se contienen ya en el sistema de hechos. Porque este sistema de hechos se funda en último término en la estructura de la vida psíquica, y ésta contiene la dirección hacia la producción de valores vitales. La misma Historia trabará siempre la descripción, el conocimiento causal y el juicio: sólo que no exclusivamente el juicio moral, sino aquel que procede de las determinaciones de valor y de las normas de toda ocupación vital humana. Hay que rechazar, aunque moralmente sea admirable, el exclusivo juicio moral de un Schlosser o de un Gervinus, pero el juicio sobre lo acontecido es, en sí, inseparable

de su exposición.

De estas explicaciones resalta la relación entre la psicología general y la comparada. Se ofrecen, en primer lugar, a la comprensión unidades de vida espirituales, rodeadas de circunstancias. De su vida y de su desarrollo de valores resulta su singularidad y el interés peculiar que a ésta corresponde. Es inevitable que todas las formas de vida constituidas por estas unidades ofrezcan el mismo carácter singular. Pero, partiendo de la unidad de vida, ofrece tamben otro aspecto. Muestra homogeneidad y uniformidad. Esto se sigue ya de la relación de la base natural con lo espiritual. Grandes relaciones legales gobiernan la naturaleza entera y, al constituir el medio condicionante del mundo espiritual, se manifiestan en éste por una uniformidad de sus efectos. Pero, al mismo tiempo, aquella homogeneidad y uniformidad se hallan condicionadas por la homogeneidad y la afinidad interna de lo espiritual. En este mundo espiritual mismo se da una homogeneidad y una afinidad interna que se manifiesta como validez universal en el pensamiento, como transmisibilidad en los sentimientos, como trabazón lógica de los fines y como simpatía. Ya el estoicismo, la jurisprudencia romana influida por él y el sistema natural del siglo XVII fundado sobre ella, han hecho resaltar esta homogeneidad de la naturaleza humana bajo todas las condiciones históricas.

Encontramos, pues, desde la unidad de vida espiritual hasta los sistemas culturales en las formas de la organización, que las uniformidades van siempre unidas con la individuación. En cada una de las ciencias del espíritu se revela esta unión. Constituye uno de los problemas más genuinos de las ciencias del espíritu. Tiene una significación decisiva en la configuración de cada una de ellas. En todas ellas se pugna por saber en qué medida la homogeneidad, la uniformidad, las leyes, determinan lo singular, y a partir de qué punto se presenta lo positivo, lo histórico, lo singular. Especialmente la teoría económica, la ciencia del derecho y la política están llenas de apasionadas polémicas sobre el particular. Y por todas partes domina la tendencia a aproximarse a la conexión interna en la cual lo uniforme constituye la base de la individuación. Con los métodos comparados es como lo positivo, lo histórico, lo singular, en una palabra, la individuación misma, se convierte en objeto de la ciencia. Ya la misma determinación científica del fenómeno histórico-singular no se puede llevar a cabo más que mediante el método de comparación histórico-universal. Un fenómeno ilumina a otro. Todos juntos iluminan al fenómeno singular. A partir de los profundos trabajos de Winckelmann, Schiller y los románticos, este método ha ido ganando en fecundidad. A él se une, por medio del libre empleo de la analogía a los fines de la generalización, tal como la han empleado, a partir de Aristóteles, de la escuela aristotélica, de Polibio, Maquiavelo y Vico, grandes historiadores y pensadores políticos, aquel método comparado que trata de obtener proposiciones generales exactamente determinadas. Se ha desarrollado en la ciencia del lenguaje, se trasladó luego a la mitología y, como consecuencia de lo dicho, podemos afirmar que toda ciencia sistemática del espíritu tiene que llegar en el curso de su desarrollo al empleo de métodos comparados. La psicología, como ciencia fundamental de todo el campo, contribuirá mucho, al convertirse en ciencia comparada, a fomentar esta tendencia en las ciencias del espíritu en nuestro siglo y a acelerar el progreso en esta

dirección.*

III
PUNTOS DE VISTA GENERALES EN LO QUE RESPECTA A LA INDIVIDUACIÓN HUMANA

SE HAN ESTABLECIDO puntos de vista generales para la captación de la individuación histórico-humana que voy a resumir en lo que sigue. Los presento en la conexión más general con que han llegado a prevalecer dentro de la Historia de la filosofía. Se comprende que su valor para nosotros dependerá exclusivamente de la fundación empírico-psicológica.

Hasta donde alcanza nuestro conocimiento del universo, tenemos que suponer que se halla compuesto de los mismos materiales. Y como el comportamiento de todos los astros que permiten una observación coincide con las leyes de la gravitación, también debemos suponer que esas mismas leyes gobiernan todas las partes del universo. Así, tenemos en la totalidad cósmica la conservación de la masa y la energía, la homogeneidad de la materia y la uniformidad de las relaciones "legales" en ella. Y los procesos psíquicos que se presentan en la materia (expresiones, naturalmente, a las cuales tenemos que añadir *in mente*: en la medida en que "lo dado" humano se puede expresar en tales conceptos abstractos, que han sido extraídos de ello) muestran también, en cierta medida, homogeneidad de sus partes constitutivas y uniformidades en su curso.

Pero en lo real se le presenta al intelecto una segunda propiedad fundamental. Sobre la base de todas estas uniformidades se levanta lo singular. Cada singularidad es diferente de las demás. Leibniz invitaba a las damas de la reina filósofa, en el jardín de Charlotemburgo, a que buscaran dos hojas iguales, de esta forma hacía patente su *principium identitatis indiscernibilium*. Y la igualdad designa, cuando se emplea la expresión acerca de cosas reales y gradualmente escalonables, tan sólo la aproximación a la desaparición completa de toda diferencia. Este principio encuentra su aplicación máxima en las unidades de vida humanas. Pero es esencial para la individuación de lo real que retornen siempre en el juego de las variaciones ciertas formas fundamentales que por ahora designaremos como tipos. En semejantes tipos varias características, partes o funciones, se hallan trabadas entre sí de un modo regular. Estos caracteres, cuya trabazón constituye el tipo, se hallan en una relación recíproca tal que la presencia de un carácter permite concluir la presencia de los otros, y la variación en uno la variación en los demás. Y esta trabazón típica de caracteres va creciendo en el universo en una serie ascendente de formas de vida y alcanza su punto máximo en lo orgánico y luego en la vida psíquica. Este *principio del tipo* puede ser considerado como el segundo principio que domina la individuación. Esta ley permitió al gran Cuvier reconstruir un cuerpo animal partiendo de los restos fósiles del mismo. Y la misma ley ha permitido, dentro del mundo histórico, las conclusiones a que llegaron Fr. A. Wolf y Niebuhr. Su fundamentación y aplicabilidad para el mundo histórico-humano no puede residir más

que en experiencias psicológicas. En el mundo orgánico e histórico se presentan gradaciones del valor vital de las estructuras que guardan relación con las gradaciones en la articulación de las partes o de las funciones. Surgen series en las cuales los valores vitales van incrementándose en una determinada dirección. Así, las homigas y las abejas constituyen la cúspide de los artrópodos, mientras que la organización humana constituye la de los vertebrados. Pero, en definitiva, este concepto del valor vital y lo que se halla en conexión con él se nos da primariamente tan sólo en el mundo histórico-humano. El principio que se hace valer dentro de la individuación puede ser designado como *principio del desarrollo*. Pero en todo el mundo orgánico y el espiritual-histórico encontramos que estas diferencias y etapas evolutivas se hallan en relaciones internas con el medio físico y espiritual en que se presentan. A determinadas diferencias en este medio corresponden determinadas diferencias en la individuación. A los grados de aquellas diferencias corresponden grados en éstas. El caso más sencillo y primario es la persona individual, rodeada por su medio o, expresado de otra manera, colocada en circunstancias físicas y espirituales. Toda historia de una vida es representación de estas relaciones. Pero también se puede analizar la relación de una constitución política o de la literatura de un pueblo con las condiciones naturales y los factores histórico-sociales. Desde Aristóteles hasta el gran analítico Tocqueville y sus continuadores, han sido sometidas a este análisis las constituciones políticas y las grandes crisis de la vida estatal. Taine nos ha ofrecido en su *Historia de la literatura inglesa* un ejemplo clásico de esta investigación de la relación de los estados literarios con su medio, y las grandes lagunas que ofrecen sus análisis, por ejemplo, el de las relaciones de Shakespeare con las circunstancias en torno, incitan a un desenvolvimiento de sus métodos. Si hemos de examinar este principio en su alcance para el problema de la individuación y también en los límites de éste su alcance, habremos de desarrollar teóricamente las grandes relaciones uniformes que se dan entre la individuación y las circunstancias.

No es posible exponer brevemente estas relaciones. Pero si el carácter inteligible del universo reside en su legalidad matemática universal, en la relación de partes homogéneas según leyes cuantitativamente ordenadas, para la mirada artística y para la contemplación filosófica el sentido del mundo se revela desde siempre con la mayor profundidad en esta individuación, en esta especificación por individuos, especies, géneros, formas de vida, estructuras típicas y típicas relaciones. Como dice Goethe: parece que la naturaleza ha puesto todo su interés en la individualidad. Y así, también los filósofos de la naturaleza de diferentes países han tratado de explicar el enigma con conceptos como individuación, formas sustanciales, fuerzas formativas, desarrollo, diferenciación e integración, aunque no hacen con esto más que repetir el enigma en conceptos generales y en las palabras que les corresponden.

La etapa superior en que se presentan estos caracteres de la individuación de todo lo real es la vida histórico-humana. También en esta etapa la homogeneidad y la uniformidad constituyen el fundamento de la individuación, pero es aquí donde ésta alcanza su punto culminante. Por eso el interés que provoca es peculiarísimo. Mientras que no buscamos en la naturaleza más que lo legal, lo singular se convierte aquí en

objeto de la ciencia. Cuando percibo cómo el plomo fundido que gotea sobre agua fría adquiere diversas formas maravillosas, no puedo tener en estas formas, como tales, más que un interés pasajero: la atención del investigador de la naturaleza se aplica exclusivamente a las leyes que determinan estas formas. Y si en las circunstancias de la vida el caballo posee para el árabe un valor propio como individualidad o el perro para el cazador, desde el punto de vista de la ciencia natural cada individuo animal no interesa sino por su relación con la especie. Por el contrario, nuevas biografías tratan de investigar renovadamente los grandes hechos singulares que se llaman Federico el Grande o Goethe. Cobra, por lo tanto, un interés supremo la investigación de las gradaciones, afinidades y tipos que se presentan en este campo.

Se podría suponer que a estos dos aspectos de la realidad histórico-espiritual corresponderían dos clases de ciencias: las *teorías generales* y las *ciencias comparadas*. Pero precisamente de lo que se trata es de captar la trama entre estos dos tipos de conocimiento que se dan en un solo campo. El pensamiento orientado al nexo afectivo de la vida psíquica, que constituye el centro de las teorías generales, tiene que iluminar también, según el ideal moderno del saber, la individuación. Estas tareas son resueltas precisamente mediante ciencias que tratan de combinar en un sistema la constatación de lo común en un campo con la individuación que en él tiene lugar.

Nuestro conocimiento en su estado actual comprende tres sistemas de verdades generales. Las mismas se refieren a tres grandes órdenes de contenido en lo real. No pueden reducirse a una conexión causal que abarcaría lo real. El ideal de la explicación de todos los fenómenos mediante un complejo de verdades generales es inalcanzable. La teoría mecánica de los fenómenos topa con su límite al presentarse la célula. Cierto que se ha trabajado metódicamente en el intento de derivar los procesos de la naturaleza orgánica, que constituyen una parte de la realidad exterior, con base en procesos químicos y físicos conocidos. Pero mientras tales intentos no tengan un éxito suficiente, será menester añadir nuevas verdades generales a nuestro conocimiento de las propiedades físicas y químicas de la materia desde el momento en que se presenta la célula. Al encontrar vinculados a la vida orgánica estados internos que adoptan en el hombre una forma especial y que, sobre la base de la experiencia interna pueden ser descritos como la realidad histórico-humana, no nos hallamos ante ninguna exigencia metódica que nos fuerce a reducir las verdades generales que imperan en este campo a relaciones legales de la naturaleza exterior. Cuanto con mayor intensidad vaya reduciendo el conocimiento natural los fenómenos que estudia a los movimientos de las masas distribuidas en el espacio, tanto más decisivamente se separará de él la vida unitaria interna que se da en la autoconciencia. No se prevé el momento en el que los rasgos comunes del comportamiento de esta vida pudieran ser explicables por las actividades de las neuronas y de las fibras nerviosas. Y los que están convencidos de que se presentará tal momento tendrán que reconocer, entre tanto, el valor de aquel modo de trabajar que trata de encontrar verdades psicológicas para el campo histórico-humano, verdades aptas para que captemos las "comunidades" (*Gemeinsamkeiten*) y la individuación de ese campo.

Cada una de las ciencias del espíritu destaca, mediante un proceso de análisis y abstracción, nexos finales singulares de la realidad histórico-humana. Las verdades generales a que llegan, o valen para toda esta realidad, o se podrá mostrar que son verdades que se derivan de esas otras con el añadido de condiciones concretas. Y la psicología se comporta con respecto a estas ciencias particulares del espíritu como su ciencia fundamental. Describiendo, analizando y comparando inicia y funda el conocimiento del mundo histórico-humano. Y puede cumplir esta función suya si desarrolla los principios explicativos de la individuación que se da en este mundo.

IV
EL ARTE COMO PRIMERA REPRESENTACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO-HUMANO EN SU INDIVIDUACIÓN

EL MUNDO histórico-humano, que se explaya como un tronco en sus ramas sobre la base de uniformidades, a través de la tan misteriosa individuación, constituye el objeto central de las artes representativas, es decir, de la plástica, de la pintura, de la poesía narrativa y dramática. Las reproducciones artísticas del mundo animal y del paisaje en las cuales la vivida vida psíquica individualizada se proyecta, en etapas ínfimas, desde la vida misma del artista, se hallan en la periferia de estas artes representativas. Por todas partes el arte representativo prepara, según una gran ley histórica, el camino al estudio científico de este mundo. Pero aquello que las artes expresan acerca del mundo histórico-humano y de su individuación sigue manteniendo su valor propio después de cualquier investigación científica de este campo. Ninguna cabeza científica puede agotar jamás, ni ningún progreso de la ciencia alcanzar nunca lo que el artista puede decir sobre el contenido de la vida. El arte es el órgano de la comprensión de la vida.

En una primera proposición podemos establecer la conexión que, para la captación de las relaciones así surgidas se da entre experiencia de la vida, arte y saber. Podemos constatar el hecho de que la captación de la realidad viva se halla condicionada por la trabazón inextricable entre experiencia de la vida, arte y pensamiento científico, en completa oposición con el conocimiento natural, que descansa sobre la abstracción de la apariencia sensible de la experiencia vulgar. En cada etapa de nuestra vida espiritual poseemos nuestro saber acerca de la realidad vital humana y de la individuación que tiene lugar en ella en la conexión de la experiencia viva con las obras de arte y las aportaciones de la ciencia.

Es algo obvio que el arte descansa en la experiencia de la vida y que encuentra en ésta su materia. Pinta el cielo y el infierno, los dioses y los fantasmas con los colores que se contienen en la realidad de la vida. No hace sino exaltar las partes que se encuentran en ésta. Pero tampoco la experiencia de la vida de cada uno de nosotros puede ser separada de las influencias del arte sobre ella. Todos nosotros poseeríamos tan sólo una pequeña parte de nuestra actual compresión de los estados humanos si no nos hubiéramos acostumbrado a ver por los ojos del poeta y a encontrar Hamlets y Margaritas, Ricardos y Cordelias, Marqueses de Posa y Felipes en los hombres en torno

nuestro. Y así como el arte encuentra su fundamento natural en la experiencia de la vida, lo mismo ocurre con la ciencia. Finalmente, la mismo que la experiencia de la vida, la ciencia se halla vinculada, en cierta medida, a la capacidad artística y a los medios artísticos. Sólo gracias a ellos puede el historiador, el escritor social, el pensador político actualizar hombres y estados humanos. Por eso los puntos culminantes de la historiografía han sido condicionados siempre por cimas de la poesía. No pocas veces grandes historiadores comenzaron con ensayos poéticos y poetas destacados dieron buen empujón al arte histórico. Y para cerrar por completo el círculo de estas relaciones hay que observar, frente a la teoría de un arte silvestre, que en el siglo XVIII encontró favor y que también hoy hace su propaganda, que todo artista representador, especialmente todo poeta, se ha mantenido siempre en una relación interna con la cultura y las luchas espirituales de su tiempo.

Así surge en cada uno de nosotros la comprensión de la realidad de la vida mediante la cooperación de experiencia de la vida, arte representativo y pensamiento científico, que influye en nosotros por todas partes. El mundo humano que poseemos en virtud de la experiencia de la vida es elevado a conciencia potenciada en nosotros mediante el arte, la historia y las ciencias abstractas. La vida de cada uno de nosotros, en sus urdimbres más hondas, sólo puede respirar en esta atmósfera de arte plástico, representación, poesía, historiografía y pensamiento científico, sólo en ella puede crecer y plasmarse. Por esto la vida misma se halla siempre históricamente condicionada, sin que nos demos clara cuenta de ello.* Pintores han sido nuestros maestros para que podamos leer en el rostro de los hombres y para que podamos interpretar figuras y ademanes. Los poetas son nuestros órganos para comprender los hombres e influyen en el estilo de nuestro amor, de nuestro matrimonio y de nuestro trato con los amigos. Los historiadores nos proporcionan una comprensión del mundo histórico, en el que cada cual tiene que intervenir, por medio de su acción, con algún grado de comprensión.

Así es. El contenido del mundo histórico-humano, en su individuación crecida sobre el suelo de lo homogéneo y uniforme, se nos da de modo inseparable en la vida misma, en la representación artística y en la conceptuación científica. En este punto se hace valer en todas sus consecuencias la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Sobre la base de esta conexión en que hemos encontrado al arte representativo lo considerábamos únicamente como el órgano que trae a comprensión el mundo histórico-humano y su individuación. En él la humanidad se encuentra a sí misma. La reflexión sobre la vida se halla siempre presente en él, cualquiera que sea la etapa y la región en que se desarrolle lo humano. Pero la consideración de esta función del arte representativo no capta más que un aspecto de él. Por lo que se refiere al otro aspecto tengo que recordar exposiciones anteriores. En unas cuantas proposiciones trataré de destacar este otro aspecto.

El arte representativo ensancha el ámbito estrecho de vivencia en que se halla encerrado cada uno de nosotros, eleva la conexión contenida en la percatación oscura y rápida a la esfera clara y ligera de la reproducción, nos muestra la vida tal como se refleja

a capacidades captadoras más poderosas que las nuestras y la traslada a una lejanía distante de la conexión de nuestra propia acción, con lo cual podemos colocamos frente a ella en una situación más libre (comparación que hace Schiller del arte con el juego). Así se amplía inmensamente el horizonte de nuestra existencia gracias a las creaciones de muchos grandes genios, que se completan unos a otros. Se ha preguntado por el derecho que asiste a la poesía histórica. Prescindiendo de que la fuerza extraordinaria de voluntad, el objeto más grande de toda poesía, se presenta de manera preferente en los personajes de la leyenda y de la historia, es una necesidad inextirpable la de extender la amplitud del horizonte de vida, fuerza, existencia, por todos los costados, también, por lo tanto, por la línea de la existencia histórica; pero sólo en la poesía se realiza de modo perfecto la acción de destacar la vida humana más íntima que radica en una situación y en una figura históricas.

Vamos a explicar este primer grupo de proposiciones conexas. Para ello, y al objeto de aclarar el proceso de la reproducción y de la comprensión, tenemos que partir de la experiencia interna, de nuestro vivir los propios estados. Y en ella la conexión interna de nuestros estados se presenta por trozos, aquí y allá, pero de tal suerte que las experiencias internas se van ensamblando. La vivencia de un estado propio y la reproducción de un estado ajeno o de una individualidad ajena son, en su núcleo, procesos similares. En todo momento colmado de la vida actúa la totalidad de nuestras fuerzas de ánimo. Pues el presente se distingue del pasado y del futuro precisamente porque es un momento colmado de la totalidad de nuestras fuerzas, mientras que el pasado y el futuro son, en primer lugar, imágenes representativas que sólo indirectamente acogen en sí otras incitaciones. Y este estado vivido se halla vinculado, como un predicado, al sujeto de nuestra persona; siempre, aunque sea de manera muy oscura, se halla referido a la conexión de nuestra vida y localizado dentro de la misma. Estas características de la vivencia se vuelven a encontrar en la reproducción de las manifestaciones de vida de otras personas. Podemos considerar, por de pronto, la comprensión de un estado ajeno como una conclusión por analogía que, partiendo de un proceso físico exterior, concluye, en virtud de su semejanza con otros fenómenos que encontramos unidos a determinados estados internos, a un estado interno similar a éstos. Pero estas indicaciones no ofrecen más que una representación grosera y esquemática de lo que se halla contenido en el resultado de la reproducción. Porque esta idea de la conclusión por analogía separa los estados internos, tanto aquél desde el cual se concluye como el que es completado mediante la conclusión, de la conexión de la vida psíquica en el momento, siendo así que la reproducción cobra su seguridad y su determinabilidad gracias a su referencia a esa conexión. Esto se puede corroborar mediante los siguientes hechos. La interpretación de manifestaciones ajenas es muy diversa según sea el conocimiento que se tenga de la conexión a que pertenece esa manifestación, o según sea el tipo de vida psíquica que se le coloca como base, en la mayoría de los casos sin reflexionar sobre ello. Y los límites de nuestra comprensión están en ese punto en que ya no podemos reproducir o "revivir" partiendo de la conexión. Pero los miembros del proceso reproductor no se hallan unidos únicamente por operaciones lógicas, por

ejemplo, por un razonamiento por analogía. Reproducir es, precisamente, "revivir".

Un hecho misterioso. Podemos reducirlo, como a un protofenómeno, a que los estados ajenos los sentimos, en cierto grado, como propios, a que podemos participar en la alegría y condolernos, literalmente, en primer lugar, según el grado de simpatía, amor o afinidad con otras personas. El parentesco de este hecho con la comprensión reproductora resulta de varias circunstancias. También la comprensión depende del grado de simpatía y a las personas completamente antipáticas no las comprendemos. Por otra parte, se revela de una manera clara la afinidad de la simpatía con la comprensión reproductora cuando nos hallamos ante un escenario. No sólo nos representamos, no sólo percibimos, sino que "revivimos" los estados psíquicos. Y esta participación íntima no surge de las conexiones de nuestro propio interés con lo que está ocurriendo en las tablas. La relación con lo que pudiera ocurrimos a nosotros no contiene el motivo de nuestro movimiento de ánimo. Ocurre todo lo contrario. Cuando deja sentir esa relación, la comprensión reproductora tiene algo de fuerte y crudo que se atraviesa y perturba su sosegada fluencia. Por eso, cuanto más de cerca nos atañe la representación dramática, tanto más tiene que asegurarse una reproducción sosegada y simpática mediante la distancia de nuestras propias circunstancias procurada por la calidad de la trama. Los héroes de la leyenda, los reyes y los personajes históricos son más adecuados por esto mismo, y no sólo por su eminencia, para la tragedia, mientras que si la proximidad de los personajes no nos perturba en la comedia se debe a que la índole de su contenido excluye las conexiones con un gran dolor nuestro. A esto se añade que los grandes autores cómicos nos sacan de la esfera de la vida diaria por medio de un algo grotesco en la invención y en los caracteres. Precisamente lo grotesco que se suele reprochar a muchas figuras de Shakespeare, Rabelais y Dickens ennoblece precisamente su arte.

A tenor de estas circunstancias también la interpretación científica, como comprensión reproductora técnica, tiene siempre algo de genial, es decir, que logra un alto grado de perfección gracias a la afinidad interna y a la simpatía. Por eso las obras de los antiguos fueron bien comprendidas en el Renacimiento, porque circunstancias parecidas trajeron en consecuencia una semejanza de los hombres. Esta relación interna, que hace posible la transposición, constituye, por lo tanto, el supuesto de todas las reglas hermenéuticas, y las mismas pueden derivar las determinaciones concretas sólo con base en una marcha metódica frente a los diversos objetos que se apoye en esa actitud viva. De esta actitud viva surgen también, en primer lugar, el complemento de lo transmitido tradicionalmente y la separación de lo apócrifo, cosa que no se puede conseguir con factores racionales. No existe ningún método científico que pudiera descuidar esta reproducción viva como de un factor secundario. Ésta es la tierra nutricia de donde tienen que cobrar constantemente fuerzas hasta las operaciones más abstractas de las ciencias del espíritu. Jamás la comprensión podrá quedar asumida en conceptos racionales. Es inútil querer hacer conceptualmente captable el héroe o el genio por circunstancias de todo género. La puerta de acceso más propia es la más subjetiva. Porque la posibilidad más alta de captar en ellos lo poderoso reside en la vivencia de sus efectos sobre nosotros, en la condicionalidad permanente de nuestra propia vida por ese

elemento. El Lutero de Ranke, el Winkelmann de Goethe, el Pericles de Tucídides han surgido de esta relación con el poder vital de un héroe.

La índole de la reproducción de la figura y de los estados ajenos cobra rasgos especiales en el arte imitativo, rasgos que lo separan de las experiencias de la vida. De estos rasgos, que han sido compendiados en la proposición anterior, uno de ellos requiere una explicación mayor. El mundo que representa un artista, sus hombres, situaciones, destinos, se halla recortado, como por un marco, de la conexión en que se mueve nuestra propia existencia. Las interacciones en que se halla entretejida nuestra existencia no penetran en ese mundo. Las ondas sobre que navega nuestro navío no llegan a los pies de esos personajes. Por otra parte, tampoco de la urdimbre de acciones y pasiones que constituye su mundo llega acción ninguna, ni la más leve, a nosotros. Es un suceso que posee una conexión en sí, pero que no se halla en ninguna relación causal con nuestra vida. Por eso, como lo ve muy bien Schiller, la actividad del poeta y la del espectador suyo es comparable al juego. En la conexión de nuestra vida, que atiende a fines, lo que se produce es trabajo y seriedad. Lo que, sustraído a estos caracteres, sólo se halla sometido a la ley que consiste en colocar la estructura de nuestra vida psíquica en una actividad serena, es juego, y éste libera nuestra alma, que, en la servidumbre del áspero nexo final de la vida, se consume muchas veces a sí misma.

Pero el arte representativo nos ofrece algo más que reproducciones de la vida humana. Su ardid, por decirlo así, consiste en el ver y representar típicos, en ofrecer en los hechos la regla del acontecer. Por eso es como una introducción a la faena de ver. Esta idea está también anticipada por lo que dijimos antes. Vimos, en efecto, como peculiaridades de la captación de estados histórico-psíquicos que ésta se halla condicionada por el valor propio, autónomo, de la persona y que lo fáctico es inseparable de las determinaciones de valor y de las normas. De aquí resulta la importancia de lo típico en la poesía. También en la visión típica confluyen la captación artística y la científica. En la forma, posee la obra de arte, y también la poesía, lo recurrente en las diferencias, gradaciones y afinidades del mundo histórico-humano. Contemplo un esquiador o una bailarina. La adecuación de los movimientos es inseparable, para mí, de su captación. Uno estas imágenes con las imágenes afines del recuerdo, desde el punto de vista de su adecuación y perfección. Sólo mediante esfuerzo y práctica puedo separar en tales casos las representaciones reales de las representaciones de su valor. Así nacen para cada parte de las manifestaciones humanas de vida un tipo de su ejecución adecuada. Este tipo señala su norma, que se encuentra en medio de las desviaciones por los dos lados. Así, una manifestación de vida típica representa toda una clase. Este es el sentido inmediato en que empleamos el concepto de lo típico. Pero al subrayar aquellos rasgos de un tipo semejante que expresan la regularidad de todo el grupo puedo también designar como tipo lo destacado en estas líneas subrayadas. El concepto de tipo señala entonces lo común destacado. Conserva todavía el tipo su carácter plástico. En este sentido encontramos que se emplea la expresión, técnicamente, cuando el médico Celio (probablemente en el siglo II d.C.) nos habla del tipo de las fiebres intermitentes y comprende por él la regla de su curso. Así, hablamos también, en general, de un proceso

típico. En este sentido nos ofrece Shakespeare tipos de pasiones. Los cuatro temperamentos son tipos genialmente vistos de las disposiciones de ánimo físicamente condicionadas. Tenemos que añadir todavía que la captación de lo humano en una conciencia desarrollada fue siempre típica y tuvo que serlo. Por eso no es el resultado del desarrollo del arte, sino que es propio, originalmente, de toda representación artística que parte de la experiencia de la vida.

Resumamos. El arte trata de expresar lo que es la vida. Toda la individuación del mundo histórico-humano cobra comprensión, en primer lugar, en la poesía, mucho antes que la ciencia se afanara por conocerla. Y el medio para la representación de las uniformidades, de la recurrencia de las diferencias, gradaciones y afinidades es el ver típico. Si los conceptos con cuyo ordenamiento la clasificación científica trata de abarcar esta individuación señalan sustancias, como plantas o animales, o determinaciones predicativas, como enfermedades o crímenes o pasiones, y también relaciones predicativas, como las que se encuentran en las circunstancias de la vida y en los destinos, la percepción típica del arte representativo, que tiene que resolver el mismo problema, abarca también regularmente lo típico en las personas, estados, relaciones y destinos. Ello le permite a la poesía la invención de experiencias y su impregnación con el pensamiento, de suerte que puedan satisfacer a un hombre experimentado. Facilita la comprensión del lector o del oyente. Nuestra limitada capacidad de reproducción se agotaría penosamente por los rincones y misterios de lo particular si no se destacaran en la representación típica las líneas de la conexión viva.

Finalmente, al modo como la ciencia trata de expresar la individuación de la realidad de la vida mediante métodos clasificatorios y contraponedores, corresponde en el arte representativo supremo el modo como trata de representar, mediante la urdimbre que forman cierto número de personas, toda la realidad de la vida. Así, en la *Escuela de Atenas* lo mismo que en la *Disputa* de Rafael, grupos enteros de representantes de la cultura espiritual correspondiente se hallan representados por cierto número de personas. En el *Sueño de una noche de verano* se representan, en formas típicas, las ilusiones y errores del amor como una broma, con la que se complace tanto la conciencia soberana porque esa broma roza con el sentido profundo de la conservación de la vida. La vida cubiletea, por decirlo así, con las personas, pero por muy naturalista que sea un artista, su grandeza es inseparable de su capacidad de destacar las relaciones esenciales. Y en el modo como el artista forma una atmósfera, un mundo en el que se mueven sus figuras y se hallan trabadas, se expresa con mayor hondura toda su complexión de ánimo y el punto de vista, promovido por él, desde el cual se origina su captación de la realidad de la vida en una obra. Este arte de producir la atmósfera y el cuerpo cósmico de una gran obra nace de la actitud primaria y viva del artista ante la vida exterior. En ella se produce el reparto de valores, casi diría la fragmentación de la vida en figuras y sucesos. Por esto, el motivo más profundo de las formas históricas de la representación artística debe residir en este punto; de él fluyen las diferencias de la técnica.

Este reparto de la vida interna en figuras y sucesos, la articulación de una obra que así se origina, la distribución de valores que presta a cada miembro su significación

particular, contiene en sí personas, acciones y destinos. Por eso toda gran obra es un mundo por sí. En ella la individuación se ha realizado desde el centro íntimo de la obra. Pero como la serie de obras de un gran poeta constituyen un desarrollo, también con respecto a los individuos que se presentan en ellas se da una afinidad interna. Pertenecen a una familia. Un círculo determinado de personas típicas compone esta familia y muestran un aire de familia como criaturas que son de la misma fantasía poética. Cada una de ellas ha recibido algo de la sangre del poeta, cada una de ellas ha sido formada y plantada de un modo determinado. Esta subjetividad no puede ser superada ni por los mayores poetas. Aquel deseo de Ranke de disolver su propio yo para ver las cosas tal como han sido es para el poeta mucho más imposible que para el historiador.

Tenemos, pues, que lo típico de las personas y relaciones se nos da necesariamente por la conexión con la subjetividad del poeta y su función en el conjunto de cada obra. De donde se origina el aire de familia de los personajes y su relación como sistemática en un todo condicionado por la subjetividad del poeta. Partamos de un caso particular. Los viejos pintores se afanaban por agrupar los rasgos permanentes de la fisonomía en un momento ideal que fuera el más característico y revelador. Si una escuela nueva pretende retener la impresión momentánea para aumentar así la impresión de la vida, sacrifica con ello la persona a la contingencia del momento. Pero también en éste tiene lugar una captación de conjunto de las impresiones de un momento dado bajo la acción de la conexión psíquica adquirida; porque en esta percepción la unión de los rasgos se verifica desde un centro sentido de las impresiones y éste es el que condiciona las omisiones y los subrayados: así se produce una imagen momentánea tanto del modo de apercibir del pintor como del objeto, y todo empeño de ver sin apercibir, como si quisiéramos reducir la imagen sensible a los colores de una paleta, tiene que fracasar. Y, todavía más importante, el centro indicado se halla condicionado, en último término, por la relación de alguna vida con la mía; yo me encuentro tocado interiormente en mi conexión de vida por algo que actúa en otra naturaleza; desde este punto vital comprendo los rasgos que convergen en él. Así surge un tipo. Un individuo era el original; un tipo es todo retrato auténtico, y no digamos toda figura en un cuadro cubierto de ellas. Tampoco la poesía puede copiar lo que ve. Si un dramaturgo pretendiera copiar una conversación real con todas las incorrecciones, equivocaciones, prolijidades, incongruencias que la acompañan, aburriría al lector: y quedaría muy lejos, en cuanto al efecto conseguido, de la invención y exaltación genial que potencia y simplifica, a la vez, lo contingente, lo impulsivo, el punto muerto de la conversación, y semejante intento de copia estaría condicionado siempre por la subjetividad de aquel que oye, recuerda, reproduce, pues todos estos procesos están influidos por la conexión de los conceptos e imágenes adquiridos. Pero toda figura que se presenta en un drama o en una poesía narrativa recibe su función determinada en el conjunto por la distribución que se hace de la vida interna en figuras y sucesos, así cobra un perfil, que le separa de las otras figuras, y también algo de la sangre de su creador. Por eso tiene siempre algo de típica y pertenece a la familia del poeta y de su época.

De aquí resulta que la representación de la individuación se halla condicionada,

siempre, de un modo subjetivo y, más concretamente, de un modo personal, nacional y en sucesión histórica. Voy a explicar únicamente las diferencias en la representación de la individuación que se van presentando en la sucesión histórica, y ello sólo en el campo limitado de la poesía europea. Las grandes épocas de la historia de la poesía en Europa constituyen, al mismo tiempo, otras tantas secciones en la captación poética de la individuación de la naturaleza humana universal.

En la frontera del desarrollo, teológicamente condicionado, de los griegos jonios de las colonias, se hallan los poemas de Homero. Encontramos que en ellos, lo mismo que en los dramas de Shakespeare, se quebranta el poder de lo trascendente. Sea como quiera que hayan nacido estas obras poéticas máximas del mundo antiguo, en ellas se manifiesta un poder extraordinario para emerger de la atmósfera pesada de la fe en los muertos y en los dioses, y contemplar la vida y el mundo con una sinceridad y una objetividad desembarazadas. Imaginémonos un genio poético y a los compañeros de la sociedad poética condicionados espiritualmente por el poeta máximo del mundo antiguo: Homero era aristócrata en su manera de sentir y le rodeaba un aire fino, una espiritualidad libre y una alegría secular. Su república de dioses nos muestra las relaciones internas de figuras típicas; en éstas el poder va ligado a un ímpetu vital sin escrúpulos, sin arrepentimiento, sin límite exterior alguno, y por eso estas figuras se asemejan a los poderes implacables de la naturaleza. Los héroes se hallan condicionados por estos dioses sólo exteriormente: como los confidentes de la tragedia francesa, conjuran o incitan a los hombres heroicos. Porque esto es lo decisivo, que estos héroes llevan consigo la ley de su acción y que a cada uno de ellos le dura la vida real tanto como le alumbra el sol. Porque después de la muerte se pierde el alma en un inabordable país de los muertos donde vegeta en una semivida. Así se levanta poderosa, independiente, descansando sólo en sí misma, la realidad de lo heroico.

Estas son las condiciones en las cuales, por primera vez, se plantaron en la poesía figuras íntegras, plenas y finamente desarrolladas de individuos. El medio artístico para ello es el discurso. El heroísmo, tan premioso de palabra entre los germanos, emerge en este pueblo de vida pública y de discurso con palabras de una vivacidad tan impulsiva que ningún trágico griego podrá igualar. Léanse las palabras de Andrómaca al ver por primera vez el cadáver de Héctor. Cómo se lamenta y cómo de pronto habla con el muerto:

Ahora marchas al Hades, en las profundidades de la tierra,
yo quedo aquí, abandonada al dolor y a la lamentación,
una viuda en la casa y el hijito todavía incapaz.

Las imágenes del destino lamentable de este hijo la atraen y apresan de modo irresistible, pero de pronto surge de nuevo la figura del cadáver desnudo, mezclada, con una sorprendente verdad natural, con el recuerdo de los finos linos de la casa. Un bello constraste forman luego sus palabras cuando el cadáver es transportado a Troya; van surgiendo las imágenes más apacibles del poder del héroe y también piensa en lo que la espera después que él ha caído; de pronto, estalla de un modo impulsivo la imprecación a

Héctor, que concentra lo pasado y lo futuro en un bello sentimiento unitario.

Una amarga desesperación indecible has creado a tus padres,
Héctor; pero sobre todo me perturba un dolor que nunca acaba,
porque no me has tendido, al morir, tu mano en el lecho,
tampoco me has dicho una palabra sabia en la que yo eternamente
podría pensar día y noche, vertiendo lágrimas dolientes.

El canto noveno se acerca, por el cambio del discurso, a la forma del drama. También Shakespeare hace que las pasiones vayan creciendo en una situación tranquila lo que nos permite asentarnos primero en el suelo común de la vida. Los mensajeros se encuentran con Aquiles, que apacigua su corazón con la lira sonora y, frente a él, se sienta taciturno Patroclo; Aquiles recibe a los mensajeros con cortesía y mesura; en el curso de la conversación es llevado a expresar plenamente el rencor indómito que guarda su alma en contra de Agamenón, y las acciones en que ha cavilado a cuenta de este odio, que le persigue día y noche; la terrible escena termina con la conciencia de una ruptura definitiva; los mensajeros retornan y comunican lacónicamente el resultado. Nos habla aquí la vida misma de entonces. Penetramos dentro de Aquiles. Así ha creado por primera vez Homero individuos reales que se destacan de lo real y, sin embargo, lo representan típicamente, y todo equipado con la íntegra y natural movilidad de lo vivo.

Los límites en que se mueve su visión de la individuación son los de la época misma. Todo su horizonte se halla impregnado de la sociedad aristocrática, sólo ella tiene para él un destino; fuera de ella se halla Tersites, como el pueblo de Shakespeare, realista, áspero, cómico, dado a la broma atrevida y correspondido, como es natural, con azotes. Las diferencias de los individuos dentro de esta sociedad aristocrática son las naturales; por el sexo, por la edad, el temperamento, por el grado de nobleza, poder y fuerza heroica. Todas estas naturalezas aristocráticas se hallan movidas por motivos y pasiones simples y absolutos. Pero, en parangón con los héroes de Shakespeare, todas tienen un algo que descansa en lo natural, y ninguna de ellas es deslizada, como por una pendiente, en apelotonada energía y poder de dominación, por un nexo final que su pasión le presenta y le sirve de señuelo, como es el caso con Ricardo III, Enrique IV o Macbeth. En esto el ejemplo máximo lo tenemos en Aquiles, que sueña con vivir tranquilamente en Phthia y sólo es empujado por las circunstancias. Y todos vienen a tener las mismas ideas y ninguno de estos hombres tendrá su individualidad completamente libre y rodeada por un círculo de ideas que le corresponda a él, que le distinga de los demás y que lo individualice hasta en el lenguaje.

El avance con respecto a Homero lo conquista la tragedia al ahondar en el contenido psíquico dentro del cuadro de los relatos divinos y heroicos. Con la comedia, este progreso lo representa la exhibición de un cúmulo de caracteres que han condicionado poderosamente el desarrollo de la comedia moderna. La tragedia se ha desenvuelto en el gran movimiento del espíritu griego que elevó por encima de las historias de los dioses un principio ideal de orden adecuado o en consonancia con los conceptos morales y racionales más elevados. Así, se convirtieron en el gozne del antagonismo trágico el

sufrimiento y la reconciliación en virtud de la fuerza de este principio ideal de orden.[2] La crítica del material legendario desde el punto de vista moral-racional se nota ya en el canto coral de Estesícoro. En los dramas más importantes de Esquilo y Sófocles domina la orientación hacia semejante conexión ideal. También la teoría de las ideas de Platón es una representación en forma metafísica de este principio ideal de orden y en su *República* ha tomado partido en la lucha entre este principio y la convención de los dioses míticos. El conflicto y la reconciliación habitan en Esquilo y Sófocles fuera de la persona. Sus hombres son tipos formados unitariamente; aun al más complicado de ellos le falta la perspectiva en una interioridad insondable de donde surgiría el conflicto trágico. Ni siquiera los más sacudidos por el ímpetu de la pasión caminan por la vida como energías libres. Y como esta tragedia ática se levanta así, antagónica y típica en su núcleo, el espíritu retórico pudo adueñarse de ella y desarrollar en todos los miembros del conjunto dramático el antagonismo en que descansa con las formas antitéticas del discurso. La significación de la pasión, la pompa de la representación, la máscara, lo musical, favorecían el desarrollo del *pathos*. Ninguna situación de sosiego, hecha visible por la entrega natural a otros momentos de la vida, interrumpe los movimientos del ánimo y nos proporciona así una pauta para medir su ascenso. Raras veces se presenta en la conversación el cambio de tema, de interlocutor, de estado de ánimo, que es un signo tan adecuado de la viveza natural. Todavía es más rara la interioridad en medio de la conversación. Los personajes se hallan determinados de un modo genuinamente retórico por sus posiciones antitéticas. Con Eurípides empiezan a cobrar estos tipos trágicos una vida individual. Especialmente el hombre de poder, esta figura trágica tan importante, gana en la época de la reflexión iusnaturalista de los sofistas una conciencia, una atmósfera de conceptos sobre su voluntad de poder, con lo que se redondea mentalmente como persona plena. Platón excede a todas las representaciones anteriores de la interioridad humana y, en este aspecto, es el artista griego más grande después de Homero; su Sócrates es una de esas pocas figuras que pertenecen a toda la humanidad. Pero después de Homero, la fuerza griega para plantar hombres se ha manifestado de la manera más viva y más rica en los caracteres de la comedia; la comedia moderna, hasta Molière, está condicionada por la antigua.

Y de aquí parte también un camino para la representación teórica de las diversidades individuales de la naturaleza humana. Sea cualquiera el origen de la obra de Teofrasto sobre los caracteres, que ha llegado a nosotros tan mutilada, de todas maneras representa, como ha demostrado Otto Ribbeck en sus importantísimas investigaciones histórico-literarias, el último resultado de la rica literatura griega dialogal, retórica y poética que elaboró tipos de carácter cómico o de ínfima humanidad. Nos hallamos ante el primer ensayo literario de una galería de tipos característicos, y como esos tipos creados con la fuerza mímica de los pueblos meridionales por el observador de la vida cotidiana, por el moralista, por el costumbrista y por el poeta cómico de la antigüedad se nos ofrecen en este ensayo en un conjunto unitario, esta pequeña obra constituyó algo inestimable para la psicología de los caracteres y cobró un valor especial, luego que fue impresa parcialmente en 1527, para la literatura costumbrista y para la representación de

la vida corriente. En la literatura de los siglos XVI y XVII prosiguió la reflexión teórica sobre caracteres y costumbres, y Montaigne y La Bruyère, especialmente, guardan una significación permanente.

Una segunda fuente antigua de esta reflexión sobre los caracteres humanos la tenemos en la teoría de las pasiones. Fue desarrollada por los filósofos estoicos y por los escritores romanos influidos por ellos hasta el punto de una finura extraordinaria en la clasificación. Estaban en relación con la retórica más que con el estudio de los poetas. La literatura filosófica de los tres grandes siglos modernos de arte y poesía, del XV al XVII, se enlaza a ellos e influye diversamente entre los artistas y los poetas. Una tercera fuente antigua para fundamentar y describir los tipos humanos la tenemos en la teoría de los cuatro temperamentos, el sanguíneo, el colérico, el melancólico y el flemático, que encontramos desarrollada por primera vez en Galeno. También formó una parte esencial de la psicología del Renacimiento y supuso un estímulo poderoso para las artes plásticas y para la poesía.

La poesía y las artes plásticas de los siglos XV, XVI y XVII contaban con los tipos trágicos, especialmente los que Séneca transmitió a los dramaturgos, tipos cómicos, cuya tradición se verifica a través de Plauto y Terencio y del enlace vivo de la comedia italiana con estos coterráneos, y, además, una amplia literatura acerca de los temperamentos, los caracteres y las clases de pasión. El problema de la individuación se presenta a los poetas de estos siglos bajo condiciones únicas. Por eso la gran época del arte moderno comprendida entre los siglos XV y XVII ha llevado la individuación, tal como se desarrolla con base en la naturaleza humana común, a una representación mucho más profunda y rica que la antigüedad.

La poesía, y especialmente el drama, se han desarrollado en dos direcciones. Los poetas románticos se orientan sobre todo a la marcha de la acción, se sirven con gusto de los tipos transmitidos por la antigüedad y sólo un gran creador de caracteres se presenta en su literatura narrativa, Cervantes, y uno sólo en su literatura dramática, Molière. Éste señala el remate y refinamiento de los caracteres cómicos e ínfimos, que llegaron a la literatura romana desde la griega, y pasaron de aquella a la italiana y a la francesa. Representa la culminación en el desarrollo mímico de tipos característicos; por eso es, también, lo más teatral que se haya presentado en la escena moderna. La otra dirección de la poesía dramática, que corresponde a los pueblos germánicos, ha hecho visible por primera vez en el drama la plena vida interior de la naturaleza humana individual. Hay que estudiar en Shakespeare lo que la poesía puede decirnos acerca del gran problema de la individuación humana.

También él, lo mismo que los trágicos griegos, se halla conducido por un poderoso movimiento espiritual. A través de esos tres grandes siglos, desde el XV hasta llegar a las primeras décadas del XVII, va creciendo constantemente el reconocimiento del valor de la individualidad, así como el derecho que asiste a la energía, a la voluntad de poder y a las pasiones; se imponen el proceso religioso independiente en el interior de la persona y el cumplimiento religioso ideal de su esfera de vida; se conquistan la autonomía del pensamiento científico y el acabado de la particularidad individual mediante el matiz

peculiar de los pensamientos. Esto es lo que impregna a esos siglos. Se hacen valer los antagonismos entre catolicismo, protestantismo y Renacimiento. Shakespeare vive en la atmósfera de las nuevas ideas, y de la unión del Renacimiento con el espíritu protestante surge en él un sentimiento de la vida y del mundo que trasciende a ambos. No importa que la vida sea larga o corta, pero hay que vivirla ocupando la energía que llevamos dentro, tenemos que alegrarnos de nuestro ser, cumplir con las tareas que de él nacen, vivir y desvivirnos en la belleza y en la dicha que estén a nuestro alcance, manteniéndonos, sin embargo, dentro de la medida que las circunstancias nos imponen: tal es la nueva regla de la vida, que no se expresa en pensamientos abstractos, sino en imágenes de la existencia mucho más poderosas que las que se forjaron antes.

De aquí resulta que, para él, el conflicto trágico incide en la persona misma. Radica en la profundidad misma del alma. En un carácter cuya potencia, por lo demás, cae en la región de una actividad vital que irradia con mayor brillo en la fantasía, existe una inadecuación en la estructura en cuya virtud cae en las vías de un proceso patológico. Ante nuestros ojos, en razón de esta poderosa estructura psíquica del héroe y a consecuencia de esa inadecuación que en él se da, irrumpe, como conjurada desde las profundidades por condiciones de la vida que no guardan ninguna proporción con lo que ahora ocurre, una pasión que lleva al héroe desde dentro, como un sueño, como una llama que apenas si necesita de alimento exterior, camino de la destrucción. En la medida en que esta pasión vulnera o destruye el derecho y la existencia de otros, pero sólo entonces, se presenta la conciencia, con sus remordimientos, como castigo. Porque para Shakespeare no es ningún castigo, sino casi un bello destino que la muerte arrebate temprano a los más fuertes, a los más bellos y puros. También Schiller expresa el mismo sentimiento en una etapa superior del desarrollo europeo.

Lo trágico para él no se halla en la pugna con las potencias del mundo, sino dentro, en la estructura del alma, en una desproporción que en ella se alberga. Por esto esta inteligencia extraordinaria se tiene que concentrar por completo en la captación y comprensión de la persona peculiarísima. Esta persona no ha sido formada por las circunstancias, no se desarrolla, las circunstancias no parecen entorpecer jamás su curso impetuoso; como si procediera directamente de la profundidad de lo divino, como una energía, y transitara impetuosamente por el mundo. No conoce todavía al hombre histórico, no parece que existen para él las condicionalidades de la vida. Correspondiendo al espíritu de la época y al de su propia naturaleza, posee un alto sentimiento vivo para la atmósfera que constituyen el clima, el país y el orden social; respiramos el aire luminoso de Venecia o la niebla y los prados del Norte; pero no hace comprensible la acción de sus héroes por las condiciones históricas o sociales. Tampoco se da para él la condicionalidad de un destino. Existe un orden trascendente del que emergen las energías individuales. Destaca a sus héroes con relaciones de contraste y paralelismo, las mismas de que se sirven los grandes pintores italianos de frescos.

Nos hace ver las figuras tal como las vemos en la vida real, de fuera a dentro. Por eso las ha plasmado por los rasgos exteriores de sus fuentes. Sostiene acciones o rasgos contradictorios y, precisamente por esto, cobran sus personajes la vida más

extraordinaria. Con frecuencia queda en su interior algo inaprehensible. Sólo en sus piezas más antiguas, como en *Ricardo III*, hace que los malos espíritus nos hablen de la razón última del carácter. Con la mayor naturalidad destaca al individuo sobre la base de la general necesidad humana. Mezcla lo cotidiano en la marcha de la gran acción. Así, antes de la aparición del espectro en *Hamlet* y en la escena de la conjuración en *Julio César*. Parte siempre de una situación de reposo, para disponer de este modo de una medida para la energía de la pasión. Se entrecruzan movimientos impulsivos, que cortan cada discurso, en medio de la conversación se hace valer la individualidad y durante un momento parece que no se escucha más que a sí misma ni existe más que para sí.

Tiene presente siempre las diferencias típicas de las edades. Ha descrito con singular belleza la confianza inocente, el osar adivinador, la dulzura atrayente de la adolescencia. Nadie ha trazado con rasgos más profundos la oposición de los sexos y la relación natural que en ella se funda. Los hombres que prefiere son pura fuerza y las mujeres sensibilidad pura, bondad y entrega.

El tipo más noble de hombre es para él el poseído de voluntad de poder. El mundo político de entonces se lo muestra a la obra en todas partes y encuentra en él el motor de la historia. Desde el Agamenón de Homero los ojos del poeta lo buscan. Su meta es el señorío, su órgano la voluntad dirigida por una inteligencia poderosa; por eso sus medios se mantienen dentro de los límites permitidos por la razón de Estado, según la vigencia de las fuerzas existentes, la fidelidad y la lealtad, mientras lo contrario no sea necesario. En las dos estatuas ecuestres más perfectas del Renacimiento este tipo se halla plasmado de tal forma que provoca casi un espanto físico. La representación más perfecta de un hombre de este tipo, a lo largo de todo el desarrollo de una vida, es Enrique Bolingbroke, duque de Hereford, que llega a la diginidad real como Enrique IV, en *Ricardo II* y en las dos partes de *Enrique IV*. Con una grandeza casi sobrehumana se nos presenta en César la magnificencia del poderoso en forma parecida a la de algunas estatuas y bustos romanos.

Cercano a este tipo se halla el del tirano. Séneca prepara este tipo. El Renacimiento lo ha creado. Su carácter específico consiste en la exclusión de todo principio o sentimiento moral. Pero lo que le distingue de tantas naturalezas cesáreas del mundo antiguo es que la utilización aviesa, implacable, de los hombres y de las circunstancias para imponer su propio yo, va unida en él a una valentía extrema, con total desprecio de la vida. La obra de Maquiavelo *El príncipe* plantó la figura de este tipo, copiada de la vida misma, de los tiranos, papas y condotieros del Renacimiento, en forma que se hizo visible en toda Europa. Siguiendo a él ha formado Marlowe su Tamerlán y su judío de Malta, y Shakespeare Ricardo III, Macbeth y el Edmundo del *Reay Lear*. Estas figuras debieron aparecer en la escena como rodeadas de espanto. Por el contrario, Yago y el rey en *Hamlet* se acercan, más bien, a los malos espíritus.

Por otro lado, confina con el tipo de voluntad de poder una forma de carácter que contiene el ideal de vida de Shakespeare. Es el hombre heroico guiado por la razón, la medida y la justicia, determinado así por una fuerza propia, y que sigue los llamamientos que a su acción hace el destino a través de las circunstancias, sin por ello caer bajo el

dominio de la pura voluntad de poder. Este tipo había sido llevado a su perfección máxima por los romanos de temple estoico. Pero Shakespeare les presta una vida interna, alegre, que proviene de él mismo y de su tiempo. Esta forma de carácter se impone, como ideal de su propia vida, en la alegría serena de esa naturaleza poderosa que es Enrique IV. La juventud de semejante naturaleza, su capacidad de entregarse a los afanes más abigarrados y de afirmarse, sin embargo, de encontrarse siempre a sí mismo en los excesos de la vida, lo ha expresado en las dos partes de *Enrique IV* partiendo del sentimiento de su propia existencia. Sobre la base del orden riguroso del derecho de herencia se despliega luego, en *Enrique IV*, el acabado de una naturaleza semejante. Este rey es victorioso en la guerra pero vive también para el bien de sus subditos. "¿A cuántas comodidades de que disfruta el particular tiene que renunciar un rey? El esclavo, un miembro de la paz de su país, disfruta de la paz, pero su rudo cerebro sabe poco de cuán alerta tiene que estar el rey para proteger la paz sirviendo en lo mejor del día al campesino." En la escena de su encuentro con el cadáver, al comienzo de *Enrique IV*, encontramos el resplandor que desde su existencia parece irradiar al mundo entero. "Una estrella luminosa será tu alba, como Julio César o Casiopea." En esa época varonil y fuertemente pesimista este tipo se desarrolla en una forma que se afirma con sosegada dignidad frente al alboroto del mundo, porque frente a los golpes del destino posee algo inaccesible en que no puede hacer mella, la conciencia del propio poder y de la dignidad de su voluntad. Las representaciones máximas de esta forma de carácter son el Bruto de *Julio César* y el Horacio de *Hamlet*. Escuchemos a Antonio, cuando pronuncia sus últimas palabras sobre Bruto:

Era el mejor de todos los romanos:
pues todos los conjurados
hicieron lo que hicieron
por animadversión al César.
Sólo él, varón íntegro,
se movió por el bien público.
Dulce fue su vida y los elementos
se mezclaron en él de tal suerte
que la Naturaleza levantó la cabeza
para decir: He aquí un hombre.

La misma forma de carácter, un romano en suelo nórdico, es Horacio, que dice de sí mismo: "No soy un danés, sino un romano antiguo"

Hamlet dice de él:

Desde que mi cara alma
fue señora de su elección
y supo distinguir entre los hombres,
te eligió a ti. Pues tú eras
como quien nada sufre y lo sufre todo;
un hombre que recibió
golpes y halagos del destino
con el mismo reconocimiento.
La sangre y el juicio en tan buena mezcla

que nunca bailaste al son
que Fortuna tocaba.
Dadme un hombre que no sea esclavo de sus pasiones
y lo albergaré en el cogollo del corazón,
en el corazón del corazón,
como te albergo a ti.

En el ideal de Shakespeare se anuda el estoico romano con la energía vital del inglés protestante de aquellos días. En esto consiste precisamente la posición elevada de Shakespeare que, en medio de las luchas de las potencias del Renacimiento y la Reforma, llega a desarrollar una forma superior de visión de la vida y del mundo. Sólo podrá ser considerado como un gran poeta quien haya luchado con las potencias y dolores de su tiempo y haya llegado así a una concepción del hombre y del destino de la que fluye energía vital para los compañeros de época y de destino.

El último gran tipo de hombre creado por Shakespeare es aquel en el que predomina de algún modo lo intelectual. Marlowe ha dado expresión artística al primer carácter de este tipo con su doctor Fausto. Fausto en su gabinete de trabajo: así comienza la pieza; en medio de su ocupación científica, de las nieblas metafísicas de Alemania, surge en él la voluntad de conquistar por la fuerza del espíritu poder, vida y gloria, dominio sobre la naturaleza, saber que redima el alma de la duda y poder sobre los hombres. Los siglos venideros se hallan prefigurados en esta figura; la voluntad de dominar a la naturaleza guía a Bacon, y los oscuros caminos místicos para este dominio se vislumbran todavía en algunos de los pensamientos, imágenes y descripciones de su método. Shakespeare ha creado su Próspero con un recuerdo patente de la obra más profunda del viejo camarada Marlowe, y en él se representa una naturaleza señorial sosegada, sabia, llegada a suprema madurez moral y que conjura las misteriosas fuerzas de la naturaleza con el poder de su espíritu. Lo mismo que Fausto, ausente del mundo, ha conquistado con sus estudios una sabiduría sin par:

Entregado al silencio, para educar mi alma,
ocupado con aquello que, de no ser tan secreto,
acrecería la estima del pueblo.

A la familia de estos hombres de inteligencia y reflexión predominantes pertenece el carácter más profundo creado por Shakespeare, Hamlet. Es también una modificación de este tipo, en el que el predominio de lo intelectual trae como consecuencia la cavilación del ánimo, el meditabundo y melancólico Jaques, en la comedia *Como gustéis*.

Otros tipos se producen cuando pasiones determinadas cobran en un alma una fuerza patológica. Así nos presenta la pasión amorosa en sus diversas formas, como fuerza que gobierna a un alma, como pasión irresistible de un hombre sensual en Romeo, en combinación con una fantasía de dominador en Antonio, en unión con la brutalidad del soldado en Otelo, al que se acerca también, en su incontenible ceguera, el rey siciliano Leontes de *Cuento de invierno*. Ya Marlowe había representado en su Eduardo el orgullo sin medida del príncipe, que viene a ser la pasión dominante en Ricardo II y en el rey Lear. El orgullo personal como pasión dominante que empuja a la negación del valor

de todo el mundo, se halla típicamente representado por Coriolano, pero ya en Percy se mezcla con una naturaleza que se acerca al ideal de Shakespeare. La avaricia y el odio contra la raza extraña gobiernan a Shylock.

Otros tipos se hallan, entre estas naturalezas trágicas o grandiosas, en una región más baja. A uno de estos tipos pertenece la ligera y alegre sociedad veneciana, de donde emergen las oscuras figuras de Antonio y de Shylock, o la sociedad cortesana de algunas comedias o del *Hamlet*. Ante estas figuras se destacan, como una forma particular de espíritu, a la cual ha insuflado Shakespeare mucho de la época y de sí mismo, las figuras vitales cuya vida se manifiesta en ocurrencia, imágenes, en un constante chisporroteo del espíritu. También en ella rige la fantasía y la vida es la fiesta que esta fantasía se fabrica a sí misma. Mercutio y Benedicto son bellos ejemplos. Frente a ellas tenemos las naturalezas animales. El animal en el hombre es equipado con las ideas imprescindibles para poder vivir. La vida impulsiva opera en sacudidas, irresistible, terrible. La creación más poderosa de este orden es Calibán. El salvajismo indomable de un lobo, la lujuria de un gran mono, el afán asesino de una pantera y, con todo, el temor y la servidumbre de un perro ablandado por los golpes, hacen de él una criatura singular, que había de encontrar sucesores en las creaciones de Swift, que se mueve en la región de la animalidad. Le sigue Cloten y, un poco más lejos, Ajac. Una combinación de bonachona animalidad flemática con una ligereza juguetona de pensamiento y agudeza, como se presenta a menudo entre los gordos y que, a través de las contradicciones que así se producen, ofrece un encanto siempre nuevo e irresistible, constituye la base para una de las creaciones más sublimes de Shakespeare: Falstaff. Esta figura es la más grande invención humorística de Shakespeare. Actúa como la vida misma. No deja de tener antecedentes y, sin duda, ha sido preparada por Rabelais, pero Shakespeare la llena con toda la ruidosa alegría de mesón de su movida juventud y de los compañeros de aquellos días.

Las figuras femeninas se hallan en su gran mayoría en un contraste agudo e intencionado con las figuras varoniles. Se encuentran también entre ellas las naturalezas animales, como en esa perversa sociedad femenina de *Enrique IV*, Cresida y el ama en *Romeo y Julieta*, En sus mujeres ideales, Julia, Desdémona, Ofelia, Imogen, Miranda y Cordelia, encontramos la sensibilidad, la entrega, la actitud pasiva frente a la fuerza varonil, mientras que el pensamiento propio, los principios y la capacidad de hacerse una vida quedan difuminados. Constituyen una serie gradual que va desde Julieta, en la cual lo instintivo transpira como el fuerte aroma de un jardín meridional, cuya pasión surge repentina, lo arrolla todo y desata la fantasía, pero sin producir ningún pensamiento claro, hasta las figuras de Miranda, Hermione y Cordelia, liberadas de la vida impulsiva e inmersas en un éter de pureza. Se juntan a ellas, emparentadas por la belleza de su índole y representando, sin embargo, otro tipo, las mujeres en las que domina una conciencia segura y clara de su posición y de su participación en la vida real del varón. Una figura semejante, con un ingrediente de limitación y de humor, la tenemos en lady Percy, pero el ideal de una mujer así lo ha trazado en la esposa de Bruto, la noble Porcia. Se halla, con su varonil ideal romano, en el mismo mundo. Este su ideal supremo del poder

victorioso de la voluntad y el pensamiento lo ha representado también en otra ocasión a través de una figura femenina, la Porzia del *Mercader de Venecia*, Mujeres poderosas encontramos en sus piezas históricas junto a los héroes y los criminales políticos. Su figura femenina psicológicamente más interesante es Cleopatra, la tigresa en la que, tras las formas más blandas, se esconden todos los instintos de la sensualidad, del afán de mando y de la versatilidad.

Esta ojeada sobre los caracteres de Shakespeare nos basta para utilizarlos en las investigaciones que siguen. El aire de familia de todos estos tipos, el modo como se corresponden con los hombres de la época, el principio interno de su particularización en una individuación: estos son los puntos que se traslucen ya y que han de constituir el punto de partida para la utilización de Shakespeare en nuestra investigación.

La tercera época en la captación de la individuación humana por la poesía surge sobre los supuestos del siglo XVII. Bajo la influencia de este gran siglo se prepara una nueva concepción del hombre que se impone en el siglo XVIII. Según esta concepción de los siglos XVII y XVII, el universo se halla determinado por leyes físicas. Los pueblos se hallan bajo las condiciones de la raza, del clima, de la región geográfica, de las fuerzas económicas, ofrecidas por el suelo, y de la constitución histórica, propia de la época. Así vive el individuo condicionado en forma complicada. Es formado por un medio, actúa dentro de la condicionalidad de un orden de vida económico y social. En estas circunstancias se produce una forma completamente nueva de captación del individuo humano. Y esta nueva forma encuentra su expresión en una técnica completamente diferente.

Este nuevo modo de considerar la existencia humana como un proceso histórico-natural hace surgir primeramente una forma artística que trata de establecer toda la historia evolutiva de un hombre dentro de su medio. Esta forma poética es afín a otra forma científica que se iba desenvolviendo también por entonces. Se trata de la exposición biográfica acerca de cómo se desarrolla un personaje importante en un medio. La segunda forma artística que fue creada de nuevo es la representación de la sociedad que rodea al poeta según sus características y relaciones típicas. También encuentra en su propósito amplio y reflexivo una réplica científica en la teoría de la sociedad que se va formando por entonces. La tercera forma artística tiene por objeto la exposición de la conexión de las condiciones históricas con los caracteres y destinos históricos. Se trata del drama histórico y de la novela histórica. También cuenta con un paralelo científico. Partiendo de Voltaire, Hume y Gibbon se fue formando la moderna historiografía y, precisamente en Alemania y en la época de su poesía clásica, se ha apoderado de la conexión espiritual de las épocas históricas. Con esto surgió el adueñamiento poético de un aspecto completamente nuevo de la individuación.

No se podrá negar que las dos primeras formas poéticas han surgido en esta conexión. Ambas se presentan por primera vez en la novela. La novela es el género en el que se puede representar de la manera más plena, amplia y fina y, al mismo tiempo, junto con sus conexiones fisiológicas, la vida condicionada y complicada. Especialmente,

a partir de las *Afinidades electivas* de Goethe, se persigue la influencia que ejercen las condiciones psicofísicas en que se desarrollan los tipos humanos. La novela permite también exponer en el relato de una formación las condiciones, conexiones y etapas de la misma. En el *Wilhelm Meister* se funda, después del ejemplo de Rousseau, la novela de formación que tiene por tema el desarrollo de un hombre partiendo de su medio. En general Goethe es el poeta creador de esta nueva época poética. Lucha por encontrar para ella en el *Fausto*, una forma dramática lo bastante amplia y suelta como para albergar el desarrollo de un hombre. Su capacidad de dar expresión a estados de ánimo, con sus condiciones, lo que se podría llamar, en un sentido amplio, su genialidad lírica, le permite ir colocando sucesivamente en una trama patente todo el desarrollo de una vida, representándolo de este modo. Como estos estados internos se presentan conexos dentro de él mismo, ofrecen una conexión tácita, suave, apenas perceptible, que arrastra consigo al lector y al oyente. Y como ha vivido típicamente, como ningún otro poeta, las etapas de la vida, nada hay que se pueda comparar, en cuanto a la íntima verdad de su representación, con el *Wilhelm Meister* y con el *Fausto*.

La forma de este tipo de novela encontró nuevas aplicaciones en el *Ofterdingen* de Novalis, en el *Sartor Resartus* de Carlyle, en el *Copperfield* de Dickens y en otras muchas novelas.

Pero se ha desarrollado todavía con mucha mayor amplitud y fuerza la novela que tiene por tema la sociedad que rodea al poeta. La tendencia universal y profunda reclamaba su expansión en las mayores dimensiones. Así nació la *Comedia humana* de Balzac, verdadera réplica de la *Divina comedia* de Dante. A ella se juntó todo el ciclo novelesco de Zola, con sus enormes proporciones. Cobra expresión en él una concepción del individuo dirigida por el pensamiento científico-natural pero condicionada completamente por la peculiar complexión vital moderna. Entre los alemanes Gottfried Keller ha resuelto un problema afín, más reducido, con recursos parecidos y en forma instructiva; en las *Gentes de Seldwyla*, sacadas del ambiente de una ciudad suiza, nos hace patentes, en una serie de cuentos, caracteres, pasiones y destinos. En esta novela social se crean nuevos caracteres en los que la combinación de las cualidades personales está condicionada por el medio social, de tal suerte que su posibilidad radica en este medio.

Es claro ver el origen de esta representación de la individuación en la novela social. Pero, por el contrario, parece sorprendente mi afirmación de que el drama histórico, en su pleno sentido, nació entonces precisamente, que Schiller lo creó y que, después del primer boceto genial del *Don Carlos*, ha surgido, en un profundo, largo y consumidor trabajo, en el *Wallenstein*. Schiller* es el primero que ha representado poéticamente una gran conexión histórica en la concatenación causal de sus miembros. Se exponen las condiciones históricas con realidad verdadera, con profundidad histórica y de modo exhausto; con Wallenstein se ha creado un carácter histórico y se ofrece una comprensión histórica verdadera de su destino en rigurosa demostración de la necesidad que enlaza los miembros de la acción a partir de las condiciones históricas. Schiller descifra el enigma de la más grande personalidad alemana de la Guerra de los Treinta Años, de tal modo que la

historiografía que le sigue no ha tenido más que corroborar en lo esencial la solución que él nos ofrece. Fue el primer poeta que creó un carácter histórico. Entiendo por tal una trabazón de cualidades condicionada por una situación histórica y comprensible sólo a través de ella. Fue el primero que lo pudo hacer porque en él se daba una relación congenita, instintiva, poderosa, con el mundo histórico. La grandeza de su propia persona descansaba precisamente en la alianza de una impetuosa fantasía poética con la entrega a fines universales, con el ahondamiento en los grandes contenidos que sobrepasan a la persona, y en esto encontraban satisfacción sus afanosas fuerzas. Por eso se sentía afín a las voluntades históricas llenas de grandes contenidos. Y sus estudios históricos le hicieron ver que semejantes voluntades sólo pueden ser comprendidas en su conexión con el contenido histórico de una época y la estructura que ella condiciona. Por eso también, el drama histórico se vio empujado a extenderse en grandes dimensiones. Sólo con tres piezas sucesivas pudo resolver Schiller la tarea de escribir de una manera concreta, positiva, consecuente y sin lagunas la marcha desde las grandes potencias históricas, que fabrican la situación del héroe, al conflicto interno, condicionado por su temple de ánimo, y, por último, a su ocaso. Todas las piezas históricas anteriores al *Wallenstein* son, comparadas con ésta, no más que una trabazón de estampas históricas rodeada de una atmósfera histórica.

Este carácter histórico está desarrollado con un arte único. Su sombra se cierne ya sobre el campamento y en el primer acto de los *Piccolomini*. El espectador lo está esperando. Ya esta larga espera aumenta el efecto de su aparición de modo extraordinario cuando en el segundo acto de los *Piccolomini* se presenta en persona. Se sintió su voluntad demoniaca de poder y su enorme capacidad creadora antes de que apareciera. Le preceden sus manipulaciones astrológicas, le rodea el misterio. Y se presenta precisamente en el momento en que, después de un largo titubeo, se ve obligado a tomar la primera resolución. No hay más que un breve espacio de tiempo entre este momento y el de su asesinato. Su carácter se puede desarrollar, por lo tanto, sólo de un modo analítico. Con un arte inusitado, se nos comunican los hechos y las conexiones necesarias para comprender su carácter y la necesidad de su destino de un modo puramente fortuito y natural, especialmente por conversaciones de otros. Con un giro poético admirable, surgen las imágenes de su juventud inmediatamente antes de su muerte, y lo hacen completamente comprensible. Compárese lo que se puede encontrar de situación histórico-político real, de motivos históricos en cualquier pieza de Shakespeare con lo que este genio histórico da a entender al lector con la mayor naturalidad, sin pedantería alguna. Tratemos de demostrar, basándonos en el *Wallenstein*, que es aquí donde tropezamos por primera vez en la poesía con un carácter histórico. Wallenstein es una naturaleza hecha de voluntad, un alma señorial. Toda su dicha se encuentra concentrada en la conciencia del poder para vivir y actuar. Le rodea el silencio, como a todas las naturalezas regias. En esta soledad va hilando planes incansablemente, que abarcan todo el mundo político de sus días. También para los más íntimos era algo incomprensible, desde la niñez. Su mujer, la condesa Terzky, Tecla, se hallan bajo el sortilegio terrible de esta naturaleza imperial. Hasta en su misma superstición astrológica, que lo pone en

conexión con Júpiter, hay algo de mayestático. No conoce el miedo. Si en esta obra, lo mismo que en el *Enrique* de Shakespeare, se expresa la regia genialidad y sus derechos, Schiller penetra más hondo que Shakespeare, gracias al concepto de la facultad creadora. Emplea el idealismo trascendental como medio para comprender la genialidad práctica. Abandonado por la mayor parte de su ejército, encuentra Wallenstein "dentro del tuétano la fuerza creadora de la que emana un mundo". En él se alberga un verbo creador. La organización de su ejército, en el cual su espíritu se crea un cuerpo, es la manifestación de esta facultad creadora. "Uno sólo lo lleva todo con riendas poderosas." También utiliza las debilidades de los hombres, pero lo esencial es que sabe hacer uso de toda fuerza positiva según su género, y le presta así el sentimiento de su valor. Una naturaleza semejante es lo mismo político que caudillo. Como que esta unión le es necesaria. "Un rey, uno que lo es, nunca fue vencido más que por sus iguales." Por eso el caudillo más poderoso de la época no puede encontrar satisfacción más que fundando un poder principesco e independiente.

El sortilegio que ejerce su persona se funda en la anchura poderosa de su temperamento, en su vitalidad y humanidad universales. ¡Cuán profunda es la mirada de Schiller que penetra en una genialidad práctica! ¡Cómo sobrepasa a Shakespeare! Como hijo de una época humanista y filosófico-trascendental, en sus años maduros pone Schiller como base de sus grandes figuras esta libre vitalidad de toda una índole humana. La pasión, la culpa y la caída nacen sólo en la ocupación viva de la voluntad entera, en la que se yerguen todas las fuerzas y actúan todos los motivos y costados del hombre. Muchas veces se han puesto reparos a los monólogos de Wallenstein y de Guillermo Tell. Concedo en lo que se refiere a la forma idealizadora. Pero, considerados por dentro, en cuanto a su contenido, surgen de la conciencia de la vitalidad libre de la naturaleza humana, en la cual resuena toda la anchura de la existencia y, aun bajo la fuerza predominante de un motivo poderoso, actúa y se hace valer siempre que en un lugar capital del camino de la vida tiene que decidir la voluntad. Esta anchura del temperamento y de la vitalidad humana se hace valer también frente a otras personas, y en ello precisamente ha basado Schiller, con penetración, el encanto que ejerce Wallenstein. Pero si se entrega con todo su temperamento a todas las cosas no por esto engaña al lector ni al actor. En cada momento, Wallenstein es dueño de sí mismo y de su áspera voluntad de dominio. Acaso lo demoniaco de una naturaleza semejante nunca se representó mejor que en las conversaciones del héroe con los coraceros, en los dos diálogos con Max y luego, en otro tono, en los tratos con Questenberg, en presencia de los generales. El sentimiento de Wallenstein por Max es totalmente verdadero: "pues por encima de toda dicha está el amigo que la crea sintiendo, que la aumenta participando", e igualmente verdadero su sarcasmo sobre la idea de unir a Tecla con Max. Nada más ridículo que entender o representar a Wallenstein en tales escenas como un amigo leal o un padre ejemplar. Esta dualidad se muestra con alcances trágicos en su proceder solapado con Butler y luego en la bienvenida que le da en Eger. ¡Qué acentos más cordiales! "Ven a mi corazón, viejo camarada de armas." En las palabras que dirige a la duquesa acerca de Tecla se nos revela lo que transcurre en la callada profundidad de esta

alma: “hay dolores en los que el hombre no encuentra consuelo más que en sí mismo: un corazón fuerte sólo confía en su propia fuerza.”

Todas estas son cualidades de una gran voluntad histórica, tal como la historia y la política nos presentan de continuo y tal como el genio de Schiller la capta ahora. Pero la estructura histórica de este carácter se muestra en una trabazón de rasgos cuya posibilidad no está condicionada por una genialidad intemporal, sino por la estructura histórica de la época de Wallenstein.

El primero de estos rasgos lo tenemos en el titubeo, en el quedarse y maniobrar de Wallenstein. A menudo se ha considerado como una debilidad de carácter. No cabe entender peor a Schiller. De las fuentes mismas le vino a éste tal cuadro: maniobrar, entretejer hilos que se pueden abandonar en cualquier punto, acechar el momento. Y precisamente estas cualidades son características de todo el arte guerrero y político de la época. En este gran siglo hay algo de calculador, una especie de índole matemática del espíritu militar y político, a tono con el dominio de la ciencia natural matemática. Así se describe su arte militar frente a Gustavo Adolfo: “en vano lo buscaremos en la batalla, se sume más y más en el campamento, etc.”, y a esto corresponde su política: “el príncipe fue siempre un gran calculador; todo lo mide y sabe mover a los hombres como a peones de ajedrez”.

Esta capacidad calculadora se halla entrelazada, en una singularidad histórica peculiarísima, con la fe astrológica de Wallenstein. El camino marcha por una vereda subterránea que ha sido socavada por la historia, pues es ésta la que, mediante el carácter matemático de la época, ha provocado la posibilidad de un enlace de las cualidades dadas con la astronomía y la astrología, fundadas en la especulación matemática. Esta alianza está a tono con una época en la que Kepler, el gran contemporáneo de Wallenstein, cuyas conquistas residen en el cielo, unió también astronomía calculadora, especulación sobre las fuerzas siderales y astrología. Y Schiller capta esta combinación histórica de rasgos en toda su profundidad. Su espíritu filosófico comprendió lo profundamente humano de esta creencia. El pansiquismo del siglo constituye el trasfondo del poder de la astrología: “la escala de los espíritus que se eleva por mil escalones desde este mundo del polvo hasta el mundo sideral, y en la que los poderes celestiales suben y bajan mientras actúan”. Por eso, también Max y Tecla tenían que enlazar el origen de su amor, siguiendo una vieja idea metafísica del gusto de Schiller, con esa creencia en las estrellas.

La última trabazón de rasgos de Wallenstein que procede de la combinación histórica de fuerzas es la indiferencia religiosa, que no se funda en el pensamiento científico, sino en el afán de dominio, fe en la propia estrella, conocimiento de las locuras religiosas, desprecio de los hombres y razón de Estado, y que cuenta ahora con las pasiones religiosas, sopesándolas como otras tantas fuerzas. En el realismo de Wallenstein, es el rasgo más sombrío, más equívoco. “El hombre es una criatura gregaria y el que va a la cabeza conduce el rebaño.” “Misal o Biblia me da lo mismo.” Las confesiones le son algo exterior, pues no es él más que entendimiento y voluntad de poder para dominar, también, estas fuerzas religiosas, y su fe es la criatura de esta voluntad de poder. Esta fe tiene algo de majestuosa. Se siente vinculado por la constelación de su nacimiento con el

sistema planetario. Antes de su asesinato —es imposible no pensar en la muerte de Fausto, y también a la segunda parte del *Fausto* debe mucho Schiller— le rodea algo espectral; Júpiter se ha eclipsado: "si lo viera me iría bien. Es la estrella que alumbra mi vida y de modo admirable muchas veces me inspiró fuerzas su visión". A esta fe mayestática pertenece también la convicción de que a los grandes sucesos se anticipan ya sus espíritus.

De la constelación histórica y del carácter condicionado por ella deriva Schiller el curso interno de este carácter, la resolución, la culpa y el ocaso en una conexión causal histórica rigurosamente pensada. Sólo un espíritu disciplinado filosófica e históricamente de tal suerte pudo colocar la plenitud de detalles históricos en una conexión tan realistamente histórica y, sin embargo, tan rigurosa. Wallenstein dispone de tres posibilidades. Puede aceptar las condiciones del emperador y resignarse. Esto está excluido por su índole señorial, por su afán de mando. También se puede plantar independiente entre los partidos, apoyado en su ejército, dictar así la paz y ocupar su puesto entre los grandes señores del Imperio. Esto es lo que quiere el ejército. También él lo quiere. Pero en este punto se impone la contradicción interna de toda su situación política. No puede conservar el ejército sin que los grandes del Imperio se echen sobre él. Tampoco puede conducirlo en nombre del emperador y utilizarlo a la vez contra éste. Tampoco los suecos quieren entrar en el juego. Así, se ve empujado contra ellos. También el nexo de la acción en el *Wallenstein* es genuinamente histórico.

Vivimos todavía en esta época poética bajo el signo de la novela y de la comedia social e histórica y de la novela de formación. La condicionalidad total del hombre, su dependencia de la sociedad que le rodea, su historicidad, y cómo sabe desplegarse bajo este cúmulo de circunstancias según una forma creadora que le es propia y llega a conseguir una virtualidad, aunque condicionada: esto es lo que incita a un poeta en una época de ciencia natural, de economía política y de Historia. Y si es cierto que, en una oposición legítima frente a exageraciones naturalistas pasajeras de este aspecto de la poesía, orientado hacia la captación de lo real, se hace valer con mayor fuerza y a veces con nueva unilateralidad el derecho del otro aspecto, en cuya virtud se idealiza la realidad y se trasfigura la conexión psíquica partiendo de la totalidad de nuestras fuerzas de ánimo, ya sea con un nuevo simbolismo o con el nunca envejecido idealismo, tales direcciones, para que sean viables, tendrán que acoger el progreso descrito por nosotros, y un elemento importante de este avance en las profundidades de lo real lo constituye la comprensión creciente de la individualidad.

Pero en la época de Goethe la individuación se ha convertido en objeto de la ciencia. Aquí encontramos una conexión sorprendente. Precisamente en el momento en que este nuevo modo de ver la individuación logra con Goethe su expresión máxima, es sostenido también por toda la ciencia de la época. Es un gran movimiento espiritual que empuja a los poetas, desde Diderot y Rousseau hasta Goethe y Schiller. Y en esa misma época se persigue, por primera vez también, en el campo de la ciencia el problema de la individuación en el mundo orgánico, se constituyen puntos de vista, conceptos y métodos que podrán ser utilizados, también a partir de Goethe, para el conocimiento de la

individuación en el mundo humano. Las ciencias naturales comparadas se desarrollan con rigor a partir de Buffon y de Cuvier. Y siguiendo sus huellas, muy influidas por Herder, Goethe y Schiller, llegan las ciencias del espíritu a la etapa de los métodos comparados.*

V
LA MARCHA DE LAS CIENCIAS COMPARADAS DEL ESPÍRITU HASTA LA ELABORACIÓN METÓDICA DEL PROBLEMA DE LA INDIVIDUACIÓN

EL CONCEPTO de ciencias comparadas no puede deducirse por una especie de explicación nominal, diciendo que en ellas domina el método comparado. Porque comparar, distinguir, encontrar igualdad, reconocer uniformidades, constituyen recursos mentales que dominan no menos en los métodos del matemático y los del físico que en los del anatomista o el lingüista.* Toda generalización no es sino el resultado de una comparación. Por otra parte, la variación de las circunstancias, que constituye la naturaleza del experimento, tal como se emplea para constatar uniformidades en la física o en la química, es poco utilizable hasta ahora en las ciencias comparadas de la naturaleza, pero constituiría una consideración superficial y, por tanto, infecunda si no se quisiera reconocer las variedades artificiales, en que se apoyaba Darwin, conseguidas por los criadores de animales, como afines al experimento en su característica decisiva de la intervención deliberada en la naturaleza, y nadie puede decirnos hoy qué papel podrán jugar para la explicación causal en el dominio de estas ciencias naturales experimentos genuinos, sobre todo acerca de la naturaleza de la herencia, que habrán de ser perseguidos durante varias generaciones. Pues la discusión acerca de la herencia, que se ha hecho tan aguda desde las consideraciones teóricas de Weismann, sólo podrá resolverse mediante experimentos de ese tipo. Por lo tanto, no tratemos de sacar del nombre lo que no tiene. Y, como lo hemos venido haciendo consecuentemente, tampoco en esta ocasión pretendemos cobrar el concepto de una ciencia partiendo de actitudes metódicas tan cambiantes, o del concepto indeterminado del predominio de un método sobre los demás, sino que arrancamos de la naturaleza del sistema de los contenidos, que condiciona, por su parte, los métodos.

Ya vimos que el método científico unas veces busca las uniformidades que se dan en su dominio, y en ese caso prescinde de las diferencias entre los hechos singulares en que tienen realización tales uniformidades. Así, los hechos singulares se le convierten en meros casos de un comportamiento "legal". O bien el método científico puede considerar precisamente estas diferencias que separan a un individuo de otro, tratar de establecer las gradaciones de las mismas y de convertir en objeto suyo las relaciones de afinidad que así surgen y gracias a las cuales los individuos se ordenan en grupos, y las relaciones causales en cuya virtud se puede entender semejante variación, relaciones que se hallan en la base de las gradaciones, afinidades, tipos y clases. Este segundo método, que tiene por objeto diferencias, gradaciones, afinidades, tipos, ordenamiento y explicación de los mismos, presta a las ciencias un carácter comparado. Todas las ciencias que, sobre la

base da la uniformidad, tienen por objeto suyo este aspecto de la individuación en la realidad, describiéndola y comparándola, ora en la superficie de la Tierra, en su manto vegetal, en el mundo animal, ora en el hombre, en su idioma, en sus mitos, su derecho, etc., se combinan formando una clase más amplia. Las ciencias comparadas alcanzan hasta allí donde se trate de ordenar los individuos según diferencias, gradaciones y afinidades, de reducir estas circunstancias, en lo posible, a razones explicativas, lo cual presupone una comparación que considera las relaciones completamente generales del campo correspondiente como fundamento de la individuación.

Este modo comparado ha sido desarrollado por primera vez por los griegos y en este terreno han aportado, gracias a su idiosincrasia, más que en el campo del establecimiento de relaciones generales, legales. Pues la homogeneidad con que, de modo más inmediato, se tropieza el hombre se halla en las especies de plantas y animales, en la diferencia de sexos, en la diversidad de naciones y razas. Pero en los griegos confluían las propiedades que permiten la captación típica, la explicación por formas sustanciales, las ciencias de la naturaleza y del espíritu descriptivas y comparadas, propiedades que les han permitido, a la vez, el desarrollo de la geometría, de la cosmografía y de la astronomía descriptiva. Superaban a todos los demás pueblos en visión artística y en la captación de formas. Sus pensadores máximos ven en el mundo entero un ordenamiento y gradación de fuerzas formativas que, en un proceso lógico vivo de especificación, produce una clasificación en la realidad mediante diferencias específicas.

A esta idiosincrasia del espíritu griego correspondía una situación de las ciencias en la cual el método explicativo no producía en la biología sino burdas hipótesis. Ya por entonces se desarrollaron las dos hipótesis que han servido de base en la época moderna al estudio comparado, pero no era posible todavía que la hipótesis de la evolución se hiciera accesible a operaciones científicas de tipo más riguroso. Anaximandro, Empédocles y Demócrito se ocupan ya del origen de plantas y animales, del desarrollo gradual de su organización teleológica, de su estructura anatómica y de sus funciones. Para eso ponen como base la teoría de la descendencia, en la forma que conservó en la Antigüedad hasta el tiempo de Lucrecio. Esa teoría explica la individuación en el mundo animal por las muy grandes diversidades de las condiciones, y los partidarios de la inundación universal destacan en especial la adaptación de los animales a la tierra. Esa teoría, por lo tanto, coloca en un principio una gran variedad, como lo han vuelto a hacer teorías recientes en oposición con Darwin. Deduce la adecuación creciente en la estructura por la supervivencia y propagación de los mejor dotados. Esta teoría de la descendencia pasa a través de Lucrecio a los siglos XVI y XVIII. Ha tenido mucha mayor importancia para el desarrollo de la teoría moderna de lo que se reconoce hasta ahora. Especialmente Lamettrie y Diderot han sido influidos por esa vieja teoría y han tratado de coordinarla con ideas de los siglos XVII y XVIII. Pero en la Antigüedad no era posible todavía aplicar a estas hipótesis operaciones verdaderamente científicas. El método comparado ha sido guiado en la Antigüedad por el supuesto contrario. Un mundo eterno, condiciones de vida constantes en el mismo, géneros y especies constantes de seres vivos. Éstos eran los supuestos sobre los cuales Aristóteles y sus compañeros de estudio

crearon una ciencia comparada de los animales y las plantas. El ensanchamiento del horizonte geográfico en su época les proporcionó el material empírico. La hipótesis de formas constantes y universales, que constituyen una realidad racional y que se realizan, en sus uniones con la materia, por medio de fuerzas psíquicas plásticas, les permitió en aquellos días en que el conocimiento del mundo material no ofrecía todavía ninguna razón explicativa de la vida orgánica, hacer a ésta provisionalmente inteligible y colocar, como base de la aplicación del método comparado, un principio de individuación.

Y también fueron Aristóteles y su escuela los que trasladaron este método a las ciencias del espíritu. Como el alma, como fuerza plástica, se extiende sobre todo el mundo orgánico y como la percepción, la fantasía, la memoria, el placer y el dolor, los apetitos y los movimientos volitivos abarcan todo el mundo animal y humano resulta para Aristóteles desde este punto de vista el concepto de la psicología comparada. Con una sorprendente amplitud de visión se ha trazado esta ciencia en su obra *De Anima*. En el segundo libro (C. *6 ss*.) especialmente, se desarrolla una teoría comparada de la percepción sensible, que ha ejercido una poderosa influencia sobre Juan Müller, el gran fundador de la teoría comparada de las percepciones sensibles, de cuya escuela salieron Helmholtz y Brucke. Igualmente la bella teoría del sentido común, de la fantasía y del recordar, al comienzo del libro tercero, ofrece un carácter completamente universal, aunque no se refiera expresamente a formas singulares de lo animal y de lo humano. Así, Aristóteles en esta psicología comparada, a la que se puede agregar, en los escritos de ciencia natural, algunos desarrollos más precisos, ha ordenado las actividades psíquicas dentro del mundo animal y humano en una serie ascendente cuyo principio lo constituye no la sucesión temporal, sino la relación de valores realizados mediante una estructura interna de capacidades que se van acumulando. Por eso los tipos que establece no se hallan ordenados en una serie evolutiva temporal, sino que constituyen, mediante una construcción que va de abajo arriba y la escala de valores así condicionada, una conexión de desarrollo. Hay que tener en cuenta esto porque autores del siglo XVII y XVIII que parecen adoptar un desarrollo temporal de las formas orgánicas no conocen en realidad más que este concepto aristotélico. En estas exposiciones de Aristóteles encontramos la bella idea de que la facultad sensorial más general la constituye el sentido del tacto, con el cual se dan, al mismo tiempo, el sentimiento y un afán oscuro por el alimento. El mismo principio de comparación ha aplicado luego Aristóteles a la ciencia del estado. Así como estudió la diversidad de las circunstancias, la relación de un ser vivo con las condiciones que necesita en el mundo orgánico, así también ha encontrado el principio de una anatomía y fisiología comparadas de los estados en la conexión de condiciones de vida, funciones y derechos de las diversas clases dentro de cada todo político. La ciencia política comparada fundada en este principio constituye, después de la lógica, la obra más madura y todavía más influyente entre todas sus obras. En este punto se enlazan las investigaciones histórico-políticas de Dicearco.

El carácter de la ciencia moderna lo constituía el conocimiento causal, un pensar en fórmulas que expresan relaciones legales. Este pensamiento creó la mecánica, la física y la química. Señaló también en la religión, el derecho, el Estado, la economía, elementos,

leyes y normas que se presentan por doquier uniformemente. Trazó así el sistema natural de las ciencias del espíritu, teología natural, derecho natural, el sistema abstracto de la economía política, la poética de Boileau y sus congéneres. Pero al avanzar por este camino surgió en el horizonte de estas ciencias el mismo problema que habían tratado los griegos en sus ciencias comparadas.

Si la revelación universal, el derecho universal natural, los principios naturales de toda organización humana, una moral natural universal, las normas de la poesía, constituían un sistema natural de las ciencias del espíritu, era obvio que, entre los sabios de los siglos XVI y XVII, se juntara el afán de elaborar este sistema natural mediante la comparación del material acumulado por la sabiduría antigua con el conocimiento de los tiempos posteriores. En esto se siguió en especial las intenciones de los estoicos. En esta conexión aparece Giambattista Vico. Había nacido en Nápoles en 1668, donde se desarrolló su vida y donde murió en 1744. Es de notar que por la misma época se trataba de llegar a una anatomía general y a una interpretación fisiológica de los órganos mediante la comparación de los animales entre sí y con el hombre. Marco Aurelio Severino, que vivió como profesor en Nápoles hasta 1656, inició esta dirección. En la generación siguiente encontramos determinado este concepto de una anatomía comparada por Tomás Willis, que se dedicó especialmente a la descripción y comparación del cerebro en muchos cuadrúpedos, aves y peces, de la siguiente forma: "cuando yo haya expuesto de esta suerte las coincidencias y las diferencias que presentan las diversas partes en los diversos animales comparados entre sí, y con el hombre, entonces me será posible, por medio de semejante anatomía comparada, no sólo descubrir las funciones de cada órgano, sino también las huellas y manifestaciones del alma animal misma, sus influencias y sus maneras secretas de obrar". Claudio Perrault, Samuel Collins, Francisco Redi, Marcelo Marpighi, Juan Swammerdam y Antón de Leeuwenhoek trabajaban en la misma forma. Dominado por la tendencia de llegar por medio de una comparación universal a principios generales, y mientras en la aplicación particular de este método le influían, entre otros, el tratado de *Sapientia Veterum* de Bacon, los trabajos filológicos de los holandeses sobre mitología y las obras jurídicas de la época, principalmente las de Hugo Grocio, apareció en 1725 su obra que hace época: *Principios de una ciencia nueva acerca de la naturaleza común de las naciones*.

Esta obra se proponía la tarea de una metafísica del mundo espiritual o una metafísica del género humano. Quería, por lo tanto, captar las fuerzas originarias que han producido la historia. Pero esto tiene que llevarse a efecto con los recursos y los métodos de los filólogos y de los juristas e historiadores de aquella época que se apoyaban en la filología. Así sobrepasa el método comparado de los antiguos por la amplitud del material y la elaboración científica del mismo desde el punto de vista histórico-universal desarrollado por Clemente y Agustín. Pero más que por todo esto, por su facultad de comprender el primitivo estado anímico heroico, lo poético-metafórico de su modo de expresión, que debe a la energía de su gran alma solitaria. Con todas estas fuerzas trata de encontrar, mediante un método comparado, lo común a todos los pueblos, la ley universal según la cual las etapas de su desarrollo primitivo se suceden paralelamente por

doquier. Una época de dioses, otra de héroes y una época humana se suceden en todas las naciones. "Todo pueblo pagano antiguo comienza con un Hércules." "Los hombres de aquella época primitiva y los primeros fundadores de las naciones paganas eran de una fuerza sensorial predominante y de una fantasía enorme."

En esto se funda su profunda exposición de las costumbres heroicas y del carácter metafórico del pensamiento primitivo. Ha sido el primero en darse cuenta de la diferencia psicológica de los hombres en la época de Homero y en los inicios de Roma con respecto a los hombres de después y ha derivado de aquí, con una fuerza adivinatoria sin par, sus deducciones sobre Homero, la primitiva historia romana y las etapas primitivas de la religión, del derecho y de la literatura. Pero todo este método comparado encuentra sus límites en que se dirige únicamente a lo común del desarrollo de los pueblos, a tenor de la gran tendencia del siglo XVII hacia lo común a todas las naciones.

La aplicación de la comparación al estudio de las diferencias, grados, tipos y afinidades ha sido la obra del siglo XVIII. También entonces, como en la época de Aristóteles, partió de las ciencias naturales. Pero ello ocurrió en una etapa superior. Partiendo del mecanismo de la circulación de la sangre, las funciones del cuerpo vivo fueron accesibles a explicaciones mecánicas, físicas y químicas. Así fue posible una respuesta científica a la gran cuestión siempre presente: ¿cómo es posible ordenar, clasificar y explicar las formas variadísimas de los seres orgánicos? El problema de la individuación, que había ocupado ya a los sacerdotes intelectuales de la India, ha sido captado en toda su hondura radical por el siglo XVIII y lo ha hecho accesible a un tratamiento científico. Los conceptos y métodos descubiertos por la ciencia natural para su solución se aplicaron también a la individuación dentro del mundo humano e histórico. Género, especie, tipo, desarrollo, medio, forma interna, estructura… Éstos y otros conceptos fueron creados por el pensamiento científico-natural y empleados en las ciencias del espíritu. Hay que buscarlos, pues, allí donde se originaron. La aplicación de los métodos de descripción, análisis, comparación y explicación al problema de la individuación se realizó por primera vez en la biología y aquí es donde tenemos que buscarlos. El hecho de que en el siglo XVIII las ciencias comparadas de la naturaleza llegaran a resultados extraordinarios ha condicionado la aparición del método comparado en las ciencias del espíritu. Fue en las ciencias de la naturaleza donde se estudió por vez primera la dependencia en que se hallarían las diferencias psíquicas con respecto a las de los órganos sensoriales, el cerebro y todo el sistema de los nervios y músculos, las circunstancias, el clima y la alimentación, y las ideas sobre estos diversos aspectos podían aplicarse luego a las ciencias del espíritu. Por esta vía se fundó por primera vez el estudio exacto, experimental y comparado de los factores que condicionan la individuación. La individuación humana se colocó en conexión con la evolución de la Tierra y los organismos en ella, y con sus diferencias climáticas. Linneo, Buffon, Baubenton, Cuvier, Lamarck, Goethe, Herder, los dos Humboldt, Bopp, Grimm, los mitólogos y lingüistas comparados se hallan hermanados por la conexión causal de un movimiento espiritual. Y la tarea de una psicología comparada sólo puede ser resuelta con la clara conciencia de esta conexión en que se halla.

La investigación del mundo orgánico y de la individuación que tiene lugar en él fue el último paso realizado por la ciencia natural en su marcha "legal". Mediante la demostración de la homogeneidad de las formas y leyes de la vida animal y de la humana fue conducida a las fronteras de las ciencias del espíritu. Esta marcha legal ha estado condicionada en su conjunto, y a pesar de algunas influencias desviadoras, por la mutua dependencia de las ciencias. Cierto que las ciencias particulares se desenvuelven unas junto a otras, pues las cuestiones que plantean a la realidad y les sirven de base se hallan siempre presentes. Especialmente las ciencias del espíritu se han desarrollado, junto a las ciencias de la naturaleza, según las leyes que les son inherentes. Pero las épocas constitutivas de cada una de las ciencias guardan una relación de dependencia que influye en su sucesión en el tiempo. Y, en cada etapa, varias ciencias se condicionan en grados diferentes unas a otras. Se desarrollan luego unas junto a otras y al mismo tiempo y en una íntima correlación. Así se desarrollaron la matemática moderna, la mecánica y la astronomía, según sus relaciones recíprocas, en la época del espíritu constructivo, durante el siglo XVII, hasta llegar a establecer una mecánica del universo con Newton, Leibniz y Huygens. En la física, y con base en la idea de vibraciones, desarrollada como es natural por primera vez por la acústica, se establece por Newton y Huygens el fundamento de la óptica. Newton, Lambert y Black fundaron la teoría del calor. Dufoy, Franklin, Watson, Nollet y otros desarrollaron, con experimentos que pusieron en agitación a todo el mundo culto, toda una serie de propiedades elementales de la electricidad. Finalmente, y después de muchos trabajos preparatorios, fundó en 1774 Lavoisier la ciencia química.

Éstas fueron las bases sobre las que fue posible en adelante el desarrollo de las ciencias descriptivas y comparadas de la naturaleza. En ellas la geología, la mineralogía, la botánica y las ciencias de los cuerpos animales se condicionan recíprocamente de suerte que sus progresos sólo son posibles, al mismo tiempo, por la más viva relación entre ellas.

Así se produjo el proceso abarcador en el que se intentó resolver el gran enigma de la individuación dentro del mundo orgánico e histórico-humano y cuyo último eslabón lo representa la constitución de una psicología comparada.

En tres épocas ha tratado la biología de ordenar y explicar sistemáticamente la individuación del mundo vegetal y animal.

La primera época se cierra con Linneo. Con el ensanchamiento del horizonte geográfico había crecido, ya durante la Edad Media, el número de las formas vivas conocidas, y de un modo extraordinario desde la época de los descubrimientos. Una nueva nomenclatura fija, siguiendo el sistema binario, y una clasificación que determinaba las especies empíricamente dadas según el principio clasificatorio de los órganos generativos de las plantas y las reunía en un sistema, hicieron posible una visión de la individuación en el mundo vegetal. Mientras la utilización del sistema artificial de Linneo se extendía por toda Europa, el viejo Jussieu ordenaba en 1759 el jardín del Trianón según un sistema natural. Su clasificación fue publicada por su sobrino en 1744, quien editó su *Genera plantarum secundum ordines naturales disposita* (1789).

La segunda época comienza con Buffon y con Haller y termina con la aparición de Lyell y Darwin. En esta época se empieza a resolver el gran problema de encontrar la conexión interna, explicativa de la diversidad multiforme de seres vivos conocidos que nos ha conservado la naturaleza, y sobre la base de la anatomía comparada, y de la fisiología que se le junta, en el campo de la vida animal. En este periodo domina la consideración morfológica, que parte de la idea de un plan que traba en una actividad común, total, las partes y funciones del cuerpo animal, actividad que se halla en correspondencia con su medio. Partiendo de este concepto determina en forma comparada las relaciones de afinidad y llega así, en primer lugar, al tipo de los vertebrados, cuya manifestación más alta y patrón superior lo representa el hombre; se separaron de los vertebrados los invertebrados, que a su vez se articularon y compararon desde el punto de vista del plan realizado en ellos, y así nació la clasificación de Cuvierto en los cuatro tipos de vertebrados, moluscos, articulados y radiolarios. Pero lo que presta a esta época su carácter constitutivo es que esta investigación comparada de las relaciones de afinidad y de las diferencias dentro de un plan, empujaba a una consideración genealógica que, siguiendo el afán unitario de nuestro pensamiento, encontró su término en el concepto de una protoforma del ser vivo y de la diferenciación del mismo en la evolución.

Buffon creó el escenario para las hazañas del ser vivo. Combinando las hipótesis más osadas, describe el nacimiento de los planetas, la historia de la Tierra, la aparición de la vida en ella, su composición con moléculas orgánicas, como si hubiera sido un espectador de todo esto. Esferas metálicas ardientes, que se enfrían luego, le explican la acción del enfriamiento lento de la tierra en la configuración de su superficie. Los descubrimientos microscópicos de Malpighi, Leeuwenhoek y Swammerdam le inspiran la idea de la molécula orgánica, donde se prefigura ya la célula. Los trabajos de su compañero Daubenton sobre los fósiles le sugirieron el cuadro del viejo mundo animal. En sus últimos años alumbra en su espíritu la posibilidad de una variación de las especies. Sobre este suelo nacen sus animales. Gracias a las investigaciones anatómicas de su colaborador Daubenton, se ve conducido a comparar los animales, y encontró que todos los que Cuvier agrupara más tarde como vertebrados en una sola clase se hallan construidos con arreglo a un plan. La genialidad estética con que capta la vida del animal por la relación entre su estructura y las condiciones de vida convierte a sus descripciones de las diversas especies de mamíferos en otras tantas obras maestras. Su actitud estética, con la que influyó poderosamente en la consideración artística de la naturaleza y de los hombres, se convirtió con Cuvier y Carlos Ernesto von Baer en un método científico. Según el principio supremo de Cuvier, las partes de un organismo tienen que estar coordinadas de tal modo que hagan posible el conjunto por dentro y por fuera. De aquí se sigue la ley de la correlación de las partes, según la cual ninguna parte puede variar sin que se produzcan cambios correspondientes en todas las demás. Finalmente, estableció la ley de la subordinación de los caracteres, según la cual los órganos presentan una significación diversa por lo que se refiere a la conservación del animal y de su especie, con lo que se hallan en relación de dependencia las diversidades en la constancia de los

mismos. Sus trabajos comparados, guiados por estos principios, le llevaron a sus cuatro formas principales. Gracias a la ley de correlación le fue posible inferir de los restos fósiles de algunos animales el cuadro de su estructura total. Pudo demostrar que antes del mundo animal actual existieron otras especies diferentes. La demostración ofrecida por Cuvier, valiéndose de los vestigios de los vertebrados, fue completada por Lamarck con su estudio de los crustáceos. Estas ideas fueron desarrolladas con profundidad por el genial embriólogo Carlos Ernesto von Baer, con base en sus estudios sobre la historia evolutiva del germen. Introduce el principio de la diferenciación para distinguir etapas evolutivas dentro de cada tipo; las funciones que parten de la sustancia de los animales más inferiores se reparten, mediante esta diferenciación, en órganos diferentes y, dentro de éstos, en partes más diferenciadas todavía.

Al entregarse alguien por completo al afán unificador de nuestra inteligencia en la dirección de la explicación causal surgió la teoría de la descendencia de Lamarck. Según esta teoría la forma corporal no determina el modo de vida del animal, sino que es éste el que, con el tiempo, ha transformado esa forma. Las diversidades del medio producen en el cuerpo, gracias a su capacidad de conservar las variaciones y de transmitirlas a sus descendientes, toda la diversidad del mundo animal. Si, pues, su teoría se podía derivar de los impulsos que radicaban en la misma morfología, pronto intervienen las inspiraciones de los materialistas franceses que siguieron pensando en los términos de la tradición de Demócrito.

Estos materialistas encontraron en Lucrecio una historia natural de los organismos en su serie ascendente y el acomodamiento del hombre en la misma. Del seno de la Tierra joven surgió la diversidad de las plantas, vienen luego los animales y se presentan combinaciones diferentes de sus miembros en estructuras diversas. De estas formas animales persisten sólo aquellas capaces de conservarse, es decir, de alimentarse y de protegerse de peligros y de propagarse. Los hombres de los primeros tiempos eran todavía muy semejantes a los animales; vivían en los bosques en lucha con ellos; poco a poco surge la civilización. Este cuadro del origen natural de los seres vivos, filtrado de Lucrecio, se extiende en general por el siglo XVIII. Los materialistas lo desarrollaron con los recursos de la nueva ciencia natural. El creador de este nuevo materialismo es Lamettrie. Escribió un *Sistema de Epicuro*. Encuentra en él el punto de partida verdadero para el conocimiento de la naturaleza. Influye sobre él también su maestro Boerhave, que era un partidario de Spinoza. También se halla condicionado por la concepción mecánica del cuerpo animal según Descartes. En su obra *L'homme plante* (1748) persigue, partiendo del principio de la uniformidad de la naturaleza, las analogías que enlazan a todos los seres vivos, así, la analogía de la respiración mediante hojas con la respiración mediante pulmones, la analogía de la fecundación de las plantas con la de los animales. En una escala ascendente, que no ofrece laguna alguna, la naturaleza marcha, desde las plantas y a través de los animales, hasta el hombre. Diderot va más lejos. Ya en 1749, en su *Carta sobre los ciegos* se planta en el terreno de Epicuro y de Lucrecio. Nacen mundos en un espacio infinito y desaparecen de nuevo; en la vorágine de organismos en germen se conservan determinadas especies mediante una selección de

lucha por la existencia. En su obra *Sobre la interpretación de la naturaleza* (1754) combina estas ideas con las impresiones que recibe de Buffon en una teoría de un prototipo de todos los animales. Finalmente, la sensibilidad es para él la propiedad general de la materia, encuentra constantemente el tránsito de la sensibilidad inactiva a la activa, y entre el reino de las plantas y el animal existen, como ya lo había destacado Buffon, transiciones por doquier. Resulta, pues, inevitable la hipótesis de un primer ser vivo como prototipo de todos los demás. Si el ser vivo particular nace, crece y muere, no otra cosa ha de ocurrir con toda la especie. Robinet, influido por Leibniz, ha prestado a estas ideas una forma más fantástica, incorporando la naturaleza inorgánica, en su obra "sobre la naturaleza", 1761, y todavía con más rigor en su "ojeada filosófica sobre la gradación natural de las formas del ser" (1768). En la naturaleza todo se halla trabado por los matices y etapas más imperceptibles y un prototipo ha variado en ella infinitamente. Cada variación de éstas es como un ensayo de la naturaleza, y necesitó de una larga sucesión de ensayos tales. "En la serie asombrosamente variada que va desde los animales inferiores hasta el hombre veo que la naturaleza avanza en su trabajo, ensayando este ser magnífico que corona su obra [el hombre]."

Al leer estas proposiciones recuerda uno a Goethe y Herder: la naturaleza como sujeto de toda la individuación; en ella actúa una técnica que nos permite compararla a un artista creador inconsciente; toda la individuación del ser vivo se puede derivar, a partir de un tipo, por la variabilidad que le es inherente; el hombre es etapa suprema en la realización de este tipo. Esta concepción estética de la individuación en el mundo orgánico y humano se encuentra en Shaftesbury, Buffon, Diderot y Robinet y es acogida por Goethe y Herder. Si se tienen en cuenta estos factores, la cuestión que ocupa la historia literaria, saber cuál sea la parte que corresponde a Goethe y Herder en la ciencia natural, que han tratado como un bien común, cobra otro aspecto. Ambos se hallan bajo la influencia del movimiento científico de filosofía natural que señalamos. De él acogieron como legado común: la Tierra se ha desarrollado en épocas diversas; en un determinado punto comienza la serie de etapas de la vida, que se deben a la fuerza plástica interna de la Tierra; luego que se ha desarrollado el manto vegetal, se presenta el manto animal, las analogías en él nos llevan a un plan unitario de estructura cuyas variaciones dependen de las condiciones de vida; se pueden ordenar estas variaciones en una serie sucesiva de etapas cuya cima está representada por el hombre, como vertebrado superior, y es así hermano de los animales. Se presenta la cuestión de si esta doctrina del tipo, de las variaciones y de las gradaciones expresa una sucesión temporal en el sentido de Lucrecio y de Diderot o sólo las relaciones ideales que rigen entre los tipos y las variaciones y, como lo haré ver en otro lugar, también se hallan en la conexión histórica las premisas para la solución de esta cuestión.

La tercera época del estudio comparado de los seres vivos orientada a la solución del enigma de la individuación comienza en el segundo tercio del siglo XIX. Está condicionada por su confluencia con la geología de Lyell, que quebrantó la teoría catastrófica de Cuvier y mostró un método de gran alcance: que los cambios de la superficie terrestre que tienen lugar ante nosotros contienen las razones que explican de

modo suficiente su historia anterior, y que son menester lapsos extraordinariamente grandes para explicar el estado actual de la Tierra mediante cambios lentos e imperceptibles. Con esto se arrebata toda base a la suposición de creaciones repetidas y nuevas de especies de plantas y animales, según se presentan en los restos fósiles. Era imposible sustraerse al pensamiento de que a este desarrollo continuo de la corteza de la Tierra correspondía otro igual de los seres vivos que la cubrían. Aparece Darwin. Cuatro factores influyen de preferencia sobre él. Merced a la obra de Lyell, las creaciones nuevas de plantas y animales se habían convertido en un anacronismo. En su viaje había ido notando un tránsito gradual de una especie a otra al progresar en el espacio. Según el principio de Lyell, que las fuerzas que ahora actúan sobre la Tierra son, por su género y medida, las mismas que provocaron los cambios geológicos más remotos, comenzó a estudiar las fuerzas de la transformación todavía actuantes en la cría de animales domésticos y de plantas de jardín. Encontró que en la cría artificial, eugenésica, llevada a cabo constantemente por horticultores y ganaderos se encuentra la clave del éxito del hombre en la producción de razas más útiles. Había, pues, que investigar el alcance de la selección natural llevada a cabo por la generación. La obra de Malthus sobre población le proporcionó el concepto de lucha por la existencia y, principalmente, por la hembra, vence el mejor dotado y, en repetida selección, tiene lugar una acumulación gradual de las ventajas. Se encontró así, por primera vez, una razón explicativa física para la individuación de los seres vivos. Nos encontramos todavía en medio de la polémica sobre su alcance. En la teoría celular de Schleiden y Schwann y en los trabajos histórico-evolutivos de Baer, y las investigaciones de Nägeli, His, Haeckel, Weismann y otros resultaron otros factores para la determinación de las causas físicas de esta individuación. Pero todo esto se halla todavía en movimiento.

A esas tres épocas de las ciencias comparadas de la naturaleza en la época moderna corresponden las etapas en las cuales se ha aplicado un método comparado al hombre y a la sociedad.

Se trata, pues, de conocer ahora cómo tuvieron lugar estos trasplantes del campo científico natural al de las ciencias del espíritu, qué proposiciones ofrecían fundamentos firmes, qué conceptos se mostraron fecundos en esta transferencia y, finalmente, en qué medida se ha visto acompañada también de consecuencias dañosas y necesita ser completada por un modo de consideración procedente de las propiedades de lo psíquico.*

* Toda esta sección I y la II hasta la p. 350 ("Otra peculiaridad, etc."), pertenecen al ensayo tal como se publicó en 1895, y fueron suprimidas en 1896. También los títulos: *Sobre psicología comparada*, que preside al ensayo, y *Los métodos*, que preside a la sección II, pertenecen a la impresión de 1895. Véase la nota de la p. 91 de *Mundo histórico*. Tenemos con éste, y los cuatro que allí se mencionan, cinco tratamientos diversos del mismo tema. Todavía hay que añadir el que va incluido en el suplemento de este volumen, *Acerca de la historia de las ciencias del hombre*… y el del libro primero de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. [T.]

[1] Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*. Discurso rectoral de Estrasburgo, 1894.

[2] Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, pp. 25, 26.

[3] Windelband, *ob. cit.*, p. 30.

* Queremos advertir que en este capítulo Dilthey emplea el término *Objekt* unas veces en el sentido kantiano estricto —y por eso dice que sólo las impresiones sensibles pueden trabarse en objeto y que, por lo tanto, la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencia del espíritu no puede basarse en la distinción de dos clases de objetos— y otras en el más indeterminado de *Gegenstand* —y por eso puede decir que la humanidad constituye el "objeto" (*Objekt*) de la psicología comparada o que las ciencias del espíritu pueden desarrollar métodos independientes, basándose en las propiedades fundamentales de su objeto (*Gegenstand*.)[T.]

* En el boceto se expresa así: Y, ciertamente, el hombre es histórico de tal modo que no sólo su pensamiento, sino su vida misma, según sus referencias más hondas, respira, crece y se configura solamente en esta atmósfera de poesía, historiografía, pensamiento sobre lo humano. No lo sabemos sin reflexionar sobre ello: sin embargo, la poesía es órgano de la captación de la naturaleza; comprensión de los hombres el modo como llevamos nuestra vida en el amor, el matrimonio, en la amistad; la historiografía nos ofrece el punto de vista y las concepciones con las que actuamos en la sociedad y el Estado, religiosamente, eclesiásticamente, profesionalmente.

A esto se conecta algo más. La conexión entre la vida y su experiencia y el conocimiento es en este campo muy estrecha. Siendo éste el caso, tenemos que hacer comprensible partiendo de aquí, la conexión de la vida anímica en la que se nos manifiesta el mundo espiritual.

1 Dice Ranke en su tan citada frase: "Yo quisiera, etc." Es expresión del afán de Goethe por la objetividad, etc. Pero diríamos, con mayor hondura: comprendemos en la medida en que plasmamos universalmente nuestro mundo interior; en la medida en que actúan en nosotros las potencias vitales históricas podemos comprender la historia.

[2] El drama griego se desarrolló cuando el paganismo se había sobrevivido, y lo absorbió, puso al desnudo el nervio de la idea que atraviesa todas las figuras abigarradas de los dioses olímpicos, o, si se quiere, plasmó el Destino. De aquí el desmedido rebajamiento del individuo frente a las potencias morales, con las que se ve enredado en una lucha no casual, sino necesaria, que en *Edipo* alcanza alturas vertiginosas.

* Lo que sigue está recogido en su ensayo maravilloso sobre Schiller que nosotros publicamos en el volumen *Vida y poesía*. Véase cómo en Dilthey se traban en la unidad de su vida intelectual los trabajos teóricos y los históricos en la poesía, sobre todo, y en la religión y en la filosofía. [T.]

* En este punto se interrumpe el ensayo publicado en 1896, Lo que sigue corresponde a la parte no publicada del ensayo de 1895. [T.]

* *Vid*. p. 144 de *Mundo histórico*. [T.]

* En este punto se interrumpe el manuscrito. [T.]

APÉNDICES

NUEVOS ESQUEMAS PARA LA POÉTICA*

1. *Poética. Ensayo de una aplicación de los métodos antropológicos y comparados a la materia de la historia literaria* (1892-94).

Libro primero. Fundación.
- Sección primera. Principios generales de la estética.
- Sección segunda. Las nociones adquiridas.

Libro segundo.
- Sección primera. La organización del poeta.
- Sección segunda. Testimonios.
- Sección tercera. Explicaciones psicológicas.

Libro tercero. Comprensión de la realidad por el poeta.
- Sección primera. Los caracteres humanos.
- Sección segunda. Las referencias vitales.
- Sección tercera. El significado de la vida.

Libro cuarto. La técnica poética.

2. *Panorama de la poética* (1907-1908).

Libro primero. El poeta.
- Sección primera. La vivencia.
  - Capítulo primero. Descripción general.
  - Capítulo segundo. Diferencias en las vivencias.
    - *a*) Situación vivencial.
    - *b*) Direcciones de la vivencia.
    - *c*) Horizonte vivencial.
  - Capítulo tercero. La fantasía poética.
- Sección segunda. La fantasía poética.
  - Capítulo primero. Descripción general de la fantasía.
  - Capítulo segundo. Testimonios de los poetas.
  - Captíulo tercero. Análisis de la fantasía poética.
    - 1. La fantasía vivencial.
    - *a*) Expresión de la vivencia,
    - *b*) Las expresiones de la vivencia desembocan en la representación poética.
    - 2. Las imágenes de la fantasía poética.
    - 3. La fantasía verbal. Fantasía rítmica y sonora.

Sección tercera. La creación poética.
Capítulo primero. Categorías de la vida: significado.
La segunda capa. Lo típico en la poesía (concepto y símbolo).
Capítulo segundo. La visión del poeta en la fantasía.
Capítulo tercero. La representación.
Sección cuarta. El poeta y su público.
Capítulo primero. La creación poética y la impresión poética.
Capítulo segundo. Validez universal y tránsito a la historicidad de cada producto, no sólo de la técnica.*

Libro segundo. La obra.
Introducción. Fundación gnoseológica. (La hermenéutica como una parte de la teoría del conocimiento.)
Sección primera. Los géneros poéticos.
Sección segunda. El análisis.
Sección tercera. Historicidad de las obras tal como surge de la relación entre vivencia, significación, contenido creativo y forma (también, por lo tanto, técnica).
Sección cuarta. La historicidad de las grandes formas de la poesía tales como la epopeya novelesca, la epopeya heroica, la gran lírica de ideas, etc. Se trata de categorías históricas. Tránsito a la historia literaria.
Sección quinta. La función de la poesía en la historia de la humanidad.

LA RELACIÓN DE LA INTELIGENCIA CON LA CREENCIA EN LA REALIDAD DEL MUNDO EXTERIOR
(1892)*

PRESCINDO AHORA de toda esa demostración. Le adjunto, para completarla, la demostración que es ofrecida en la actualidad por la mayoría de los investigadores. Sus límites resaltarán de lo desarrollado por nosotros con más claridad que ha ocurrido hasta ahora. Sin embargo, sigue teniendo un valor.

1

Enfrento, en forma totalmente abstracta, la conexión de conciencia que se da de modo inmediato y la pretensión de los objetos en ella por una validez trascendente, y examino esta pretensión.

Stumpf (*Psychologie und Erkenntnistheorie*, pp. *39 ss*. y 43): El mundo exterior es, hablando científicamente, una hipótesis para poder prever la marcha de los fenómenos. Formamos esta hipótesis con la ayuda de los datos contenidos en los fenómenos. Hacemos uso de los que sirven para el propósito.

De igual modo, Sigwart, *Logik*, II, p. 250. No se manifiesta contra mi teoría pero señala: sólo bajo la condición de un algo exterior para la conciencia podemos conseguir conexión en los fenómenos de la conciencia.

Rickert (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892) encuentra que en la "posición" del juicio se da una "suposición" que contiene, como postulado, un algo independiente de la conciencia. Es la filosofía de los postulados de Windelband, que representa la forma más tenue del probabilismo inaugurado por Kant.

2

La diferencia se refiere al yo, incluido el cuerpo, y al objeto afectante. Desde el punto de vista de la vida, no existe demostración ninguna por medio del paso de lo contenido en la conciencia a algo trascendente. No hacemos más que analizar en qué descansa, en la vida misma, la creencia en el mundo exterior. *Los supuestos fundamentales del conocimiento se dan en la vida y el pensamiento no puede ir más allá de ellos*. Puede probarlos en la ciencia en cuanto a su grado de aplicabilidad. Pero no por eso son hipótesis, sino principios o presuposiciones, surgidos de la vida, que desembocan en la ciencia como aquellos medios a los que se halla vinculada. Si nos figuráramos una razón sin voluntad y sin sentimientos, este ente intelectual, que sería una conciencia, podría desarrollar diferencias de dependencia en la presentación y la regularidad consiguiente, que corresponderían a la representación de causa y a la distinción de yo y objetos, pero la diferencia misma entre sujeto y objeto inhiere, en último término, a las funciones, por lo tanto, a la actividad y a la imagen. Tampoco el valor cognoscitivo de la oposición entre yo y objeto es el de un hecho trascendente, sino que el yo y lo otro o lo exterior no son otra cosa que aquello que está contenido y dado en las experiencias de la vida. *Ésta es toda ella realidad*.

La realidad así dada, que incluye esta oposición, se da en la conciencia de tal suerte que luego el análisis de su valor cognoscitivo puede demostrar el fenomenismo de lo que aparece, del espacio, etc., y con ello también de la corporeidad de mi yo; mientras que la diferencia entre el yo y "lo otro" se halla fuera de lo fenoménico. Así se cambia la diferencia en *la kantiana de yo y los objetos afectantes, en que descansa todo el punto de vista del criticismo*.

3

Pero el concepto de "lo afectante" no es el positivo de un trascendente, sino que contiene, negativamente, la exigencia de prescindir de aquello que procede de la conciencia, y no recibe como núcleo más que el "ser afectado" por una X, lo cual es también una experiencia mediada por el pensamiento. *Sólo para la voluntad se da el yo y lo otro, ambos como experiencia, pues sólo en ella ofrece el "ser afectado", como experiencia, este doble aspecto*. Se podría pensar que dentro de la misma unidad

intelectual, como ese ser exclusivamente intelectual que nos hemos figurado, se contuviera, como una conciencia, el juego del yo y de los otros, y epistemológicamente no se podría rebatir esto; solamente las experiencias psicológicas de la vinculación de la conexión de conciencia a la atención, a la tensión mental, etc., nos permiten limitar el intelecto mediante la esfera volitiva. De otro modo sería posible una especulación muy sorprendente.

4

Se puede también excluir este afectar y queda entonces, como relación última, la de *conciencia y trascendencia de la conciencia* (Volkelt, Rickert, etc.). En esta relación se excluye, entonces, todo lo que funda realmente la creencia en el mundo exterior; tampoco podría ser desarrollada, a partir de aquélla, analíticamente; no queda, pues, más remedio que introducir de nuevo, como hipótesis, lo que se había dejado fuera, para así hacer plausible, en prueba, la trascendencia de la conciencia. Éste es el punto de vista de Stumpf, Volkelt, etcétera.

5

Desde este punto de vista se dan las siguientes objeciones contra mí.

Stumpf (p. 43): Yo sustituiría esta diferencia gnoseológica fundamental por la empírico-psicológica. El yo gnoseológico es igual a lo inmediatamente cierto. Para éste, el propio cuerpo, lo mismo que los objetos exteriores, son mundo exterior.

Frente a esto tengo que observar: sin embargo, la diferencia de lo inmediatamente dado y de lo dado a través de los sentidos es, en primer lugar, una diferencia psicológica. Se convierte en gnoseológica mediante la separación de lo subjetivo y lo transubjetivo. *Pero ésta es real, únicamente, a través del concepto mediador de "ser afectado"*, en el cual se esconden precisamente las experiencias señaladas.

Stumpf: La explicación psicológica y la fundamentación gnoseológica tienen objetos muy distintos: la primera, la diferencia del yo psicofísico y del objeto; la segunda, la conciencia inmediata, etcétera.

Afirmo, por el contrario, que la oposición gnoseológica no es más que una generalización última con base en aquella diferencia viva y que sólo a partir de ella y conservando el "ser afectado" concreto, cobra esta oposición además un valor gnoseológico. Es cierto: si eliminamos el eslabón intermedio y se mantiene tan sólo la abstracción última, no queda más que hipótesis. De aquí se sigue que este punto de partida no es suficiente para una filosofía de la realidad.

CONEXIÓN ESTRUCTURAL DE LA VIDA PSÍQUICA (1895)*

LAS CIENCIAS del espíritu parten de la conexión psíquica dada en la experiencia interna. La diferencia fundamental entre el conocimiento psicológico y el de la naturaleza radica en el hecho de que en la vida psíquica se da la conexión de un modo primario y en esto consiste también la peculiaridad primera y fundamental de las ciencias del espíritu. Como en el dominio de los fenómenos exteriores no caen en la experiencia más que coexistencia y sucesión, la idea de conexión no podía surgir si no se diera en la unidad conexa propia. Esta unidad conexa se nos da, sin necesidad de ninguna hipótesis acerca de una espontaneidad unitaria o de una sustancia psíquica, a través de nuestras percepciones internas y sus trabazones, en la *conexión estructural de la vida psíquica*. Abarca ésta todas las formaciones unitarias y todas las conexiones particulares. No podemos ir más allá de esta conexión; constituye la condición unitaria de la vida y del conocimiento. Por eso contiene el punto de partida seguro para la psicología. Porque en esta conexión estructural se entrelazan percepción y pensamiento con impulsos y sentimientos y éstos con acciones volitivas, tenemos que se nos da de modo primario la teleología interna como propiedad fundamental de la conexión psíquica. Esta conexión estructural produce por medio de los procesos de asociación, reproducción y fusión, accesibles únicamente a la descripción y al análisis, la articulación estructural y con arreglo a fin de la conexión psíquica adquirida, que condiciona por su parte los actos conscientes y hace posible el recuerdo. Produce la articulación creciente de las aportaciones psíquicas que tiene lugar en el desarrollo de la unidad psíquica de vida. Así, esta conexión estructural, como fuerza unitaria, entendida esta expresión sin ninguna sustancialización metafísica, hace comprensible, por lo menos en una cierta amplitud, el vivo nexo efectivo dentro de la vida psíquica y del mundo histórico. Y así también esta conexión estructural hace posible que una psicología descriptiva y analítica pueda marchar con seguridad y naturalidad del todo a los miembros, de la conexión más amplia a las conexiones particulares.

El propósito del ensayo *[Ideas para una psicología descriptiva y analítica]* no era otro que desarrollar más en detalle estas proposiciones acerca de la conexión estructural y mostrar su valor para la elaboración de una psicología descriptiva y analítica.

LA VIVENCIA
(1907-1908)*

EN LA RELIGIÓN, en el arte, en la antropología, en la metafísica, las vivencias constituyen el fundamento y es menester, no sólo acogerlas como dadas, sino provocarlas y multiplicarlas. Luego hay que designarlas, compararlas, etc. Libre contemplación de esta belleza de la vida y de su sencillez. Como transitamos por la Tierra. La profundidad de la vivencia.

La vivencia es un modo característico distinto en el que la realidad está ahí para mí. La vivencia no se me enfrenta como algo percibido o representado; no nos es dada, sino que la realidad "vivencia" está ahí para nosotros porque nos percatamos por dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido. En el

pensamiento es cuando, luego, se hace objeto.

Todo lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión. La vida es el curso que se halla trabado en un todo en una conexión estructural, curso que comienza en el tiempo y termina en él y que para el espectador se presenta, por la identidad del cuerpo visible en el que tiene lugar, como algo idéntico, cerrado, que comienza y termina, pero que se diferencia de la aparición, crecimiento, decadencia y fin de un cuerpo orgánico por la notable circunstancia de que cada una de sus partes se halla trabada con las otras en una conciencia gracias a una consciencia, caracterizada de algún modo, de continuidad, conexión, identidad de lo que así transcurre.

Empleo la expresión "vida" en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; en él queda determinada por el campo en que se emplea y no queda expuesta a ninguna mala interpretación.

Esta vida está localizada temporal y espacialmente, y mediante interacciones, en la conexión de la totalidad general de acaeceres que se presenta en nuestra experiencia. Estas relaciones espaciales, temporales y de acción recíproca son distintas de las que tienen lugar en el acaecer natural. "Acción recíproca" no designa en las ciencias del espíritu aquella acción que se puede establecer en la naturaleza mediante el pensamiento y a cuyo tenor se pueden conocer las causas y los efectos como determinados por el principio *causa aequat effectum*. Más bien designa una vivencia, la cual a su vez puede designarse en sus expresiones mediante la relación de impulsión y resistencia, presión, percatarse de una exigencia interna, alegrarse por otras personas, etc. La impulsión no designa tampoco una fuerza, espontaneidad o causalidad recogida de cualquier teoría psicológica explicativa, sino esa realidad vivible fundada de algún modo en la unidad de vida y según la cual experimentamos la "intención" como ejecución de procesos dinámicos orientados hacia un efecto exterior. Así nacen las vivencias que se expresan de un modo general como interacción entre personas diferentes.

La expresión "vivencia" designa una parte de este curso de vida. La vivencia es una realidad, que se presenta como tal de modo inmediato, de la que nos percatamos interiormente sin recorte alguno, no dada ni tampoco pensada. La muerte de un amigo va unida estructuralmente, de un modo especial, con dolor. La vivencia es esta unión estructural de un dolor con una percepción o una representación, referida a un objeto, que es por el que se siente dolor. Todo lo que esta conexión estructural, que se presenta en mí como realidad, contiene como realidad, es la vivencia. La vivencia se halla demarcada de otras porque constituye un todo, inmanentemente teleológico, separable, como conexión estructural que es de dolor y percepción o representación del objeto del dolor experimentado. En la economía de mi vida es algo aislable porque se halla articulado estructuralmente para una aportación dentro de esa economía.

Lo mismo que esa vivencia, también la vivencia cognoscitiva, toda vivencia volitiva que realiza su fin, toda vivencia artística; la vivencia designa una parte del curso de la vida en su realidad total, es decir, concreta, sin recorte, que, considerada teleológicamente, encierra en sí una unidad. No es presente, contiene ya pasado y futuro en la conciencia del presente, ya que el concepto de presente no alberga ninguna

dimensión en sí y la conciencia concreta del presente contiene, por lo tanto, pasado y futuro.

El religioso, el artista, el filósofo crean partiendo de la vivencia.

En esa precipitación sin tregua en la que lo futuro está siendo siempre presente y éste un pasado, en esta corriente continua y constante que denominamos tiempo, el presente es una sección que, como tal, no tiene extensión alguna. Pensemos el tiempo prescindiendo de aquello que lo llena, como una línea, y entonces sus partes son equivalentes entre sí. En esta continuidad también la parte más pequeña es lineal, un curso, y ni la parte más pequeña sería un punto en esta línea. En el momento en que lo futuro deviene presente se sumerge ya en el pasado. El presente es un corte en la corriente. Este corte, como tal, no sería experimentable. ¿Cómo es realmente experimentable el presente?

El carácter del presente es su llenazón con realidad, en oposición con la representación de realidad y sus modificaciones propias en el recuerdo o en la expectativa de realidad y en la voluntad de realizarla. Esta llenazón con realidad es lo que se da siempre y continuadamente en su precipitación, mientras que lo que constituye el contenido de la vivencia experimenta cambios. Así es experimentable esta precipitada llenazón con realidad como vivencia, a diferencia de la representación de lo vivido o de lo vivible. Expresión de ello es que nosotros vivimos siempre en el presente. Presente como algo experimentable no es aquel corte, sino la llenazón con realidad que en el curso del tiempo progresa continuamente. Por lo mismo que se da la continuidad del progresar, por lo mismo que en él la llenazón con realidad es siempre el carácter del presente, por eso se da el presente como siempre el mismo y, en verdad, sin grieta o fisura. Todo lo que para nosotros está ahí como llenazón del tiempo, por tanto, como plenitud de vida, está únicamente en este presente. Según la vivencia se sumerge en el pasado y en el recuerdo, se concentra cada vez más en una conexión cuyos "momentos" temporales no llegan a ser más que determinaciones de su significado en la conexión de la vida. Sobre esta base surgen, de las determinaciones de la llenazón temporal, las modificaciones de nuestra intuición del tiempo tales como duración, cambio, modificación, apreciación de lapsos, etcétera.

La realidad cualitativa determinada que compone así la vivencia es conexión estructural. Es cierto que transcurre en el tiempo; que es experimentada como una sucesión; que se captan sus relaciones temporales, pero aquello que en esta conexión estructural del curso persiste, aunque transcurrió ya, como fuerza en el presente, cobra así un carácter peculiar de *presencia*. La vivencia en una unidad dinámica, aunque constituye un curso, y, ciertamente, no sólo de un modo objetivo, sino en nuestra conciencia. Esta palabra "presencia" designa que aquello que, como una parte componente de la conexión estructural, que constituye a la vivencia, ha caído en el pasado pero es experimentado como fuerza que alcanza al presente, tiene en nuestra vivencia una relación peculiar con el presente, una vez que es implicado en ella: relación que es distinta de la que la situación vivencial del presente guarda con lo que le es

extraño o aquello que, separado por otras vivencias, es vivido, sin embargo, como actuando en el presente por su influencia. Pero esta "presencia", este carácter de una unidad dinámica y hasta esta conciencia de semejante unidad, no es sino la consecuencia de una propiedad de la conexión estructural, que es la que constituye a la vivencia. ¿Cuál es esta propiedad?

Experimento la muerte de una persona y ello me produce un dolor violento; se produce una expresión de ese dolor en palabras, a otros, o una decisión de la voluntad que de algún modo se refiere a esta muerte. En la conexión estructural de estos procesos las partes del curso se hallan trabadas unas con otras por la unidad del objeto. Pero así como éste constituye una condición para la unidad de la vivencia, no la delimita, sin embargo, frente a otras vivencias. Volvemos a preguntar: ¿en qué descansa esta demarcación de la vivencia?

Los términos que fijan la vivencia son: "presencia" y "realidad" cualitativamente determinada. Lo cualitativo en la vivencia es algo muy diferente que en una cosa de la naturaleza; en ésta, la cualidad es captada en una relación con aquello cuya cualidad es; en la vivencia, sólo hay esta realidad cualitativa determinada y nada hay para nosotros detrás de ella. Esta es toda la realidad de la vivencia. Así, por ejemplo, un cuadro de Durero que representa los cuatro apóstoles, como el de la galería de Munich, es para mí, en primer lugar, una vivencia. Todo lo demás, figuras humanas, etc. Pero no debo decir que la vivencia toda radica en este cuadro o en aquello que yo destaco como importante. La vivencia abarca la localización, etc., en una palabra, la realidad entera que compone la vivencia. Lo que yo destaco en la apercepción de la vivencia es una sección parcial y hasta puede ser ya una interpretación. Dolor por el amigo: ¿era así? La vivencia termina cuando yo abandono el lugar; la actualización desaparece porque tropiezo con un conocido, etc. Pero yo puedo volver. Cuando la visita se repite no se da sino un ensanchamiento de esta vivencia. Ahora se forma una relación peculiar. En mi última visita está en la vivencia la plenitud de las anteriores. Las vivencias anteriores han confluido en ella en una unidad más fuerte. Guardan una relación peculiar con lo presente. Cuando vuelvo a ver una persona puedo tener el sentimiento como si no me hubiera separado de ella. Tan íntima y propia es la relación. Y las vivencias se comportan lo mismo que se presentan los motivos en el andante de una sinfonía: son desenvueltas (explicación) y lo desenvuelto es concentrado (implicación). La música expresa así la forma de una vivencia rica. Por muy separadas que estén las vivencias singulares de la visita de la galería, en ellas se hace explícito algo y, finalmente, tenemos toda la plenitud de la última vivencia en la cual se realiza una implicación, una concentración y constituye, así, la vivencia plena.

Sobre la vivencia poética

Posee [el poeta] una mayor capacidad de "pasión". Se sume en este padecer, lo fija, lo convierte en temple duradero. Por esto es capaz de aplacar a otros hombres por la resolución en el sosiego. La vivencia musical. Beethoven, etc. Por otra parte, la alegría

del crear.

Es menester comportarse con la vivencia desinteresadamente. Lo mismo ocurre en la filosofía, etc., que en la poesía. Desinteresado quiere decir impersonal. Cristo en la cruz, que tiene la conciencia de que la muerte está contenida en la misión que le viene de Dios, se comporta impersonalmente. Por lo tanto, el desinterés no es sólo una propiedad de la impresión estética, sino también se da en la vivencia del creador. Así se justifica Kant.

En el desprendimiento del proceso de la fantasía de la ocasión hay desprendimiento de lo personal.

VIVENCIA Y EXPRESIÓN
(1907-1908)

ESPONTÁNEAMENTE trabamos las vivencias, ya fijadas por sus expresiones, en una conexión en la que se lleva a cabo su organización en conexión del recuerdo, guía de la vida, totalidad de la vida. Ilusión, cancelación de la misma, paso de la pasión a la razón, etc. Nos encontramos ante esta organización cuando la poesía, la conversación sobre la experiencia de la vida, la filosofía de la vida, etcétera.

Esto es más antiguo, más natural que el paso a la psicología. La vivencia cobra una expresión. Ésta la representa en toda su plenitud. Destaca algo nuevo. Tiene lugar sin ninguna formación conceptual psicológica, y tampoco la necesita.

El objeto de una vivencia, que es el estado del sujeto por el objeto en sentido positivo, lo designo como valor; estado del sujeto en dirección al objeto, como fin. Así nace una terminología que nada tiene que ver con sensación, sentimiento, etc. Es el movimiento de la intepretación de las objetivaciones de lo vivido, en las cuales el objeto recibe una determinación positiva. No nos movemos en la esfera de las sensaciones, sino de los objetos, tampoco en la de los sentimientos, sino del valor, del significado, etcétera.

Experimento o vivo que algo entra en mi conciencia gracias a su intensidad. Lo que se da en un punto de la sucesión psíquica existe también allí. Siento dolor por la muerte de mi sobrino; estoy, en esto, localizado en el espacio, orientado en el curso del tiempo. Ahora lo convierto yo, mediante introspección, en objeto de mi observación. ¿Puedo fundar una ciencia sobre ello? Si pretendo expresar esta observación en palabras, éstas pertenecen a un uso del lenguaje, múltiplemente condicionado. La observación misma se halla condicionada por las cuestiones que planteo. Si me pregunto a mí mismo o a otro si la impresión estética que me produce una montaña contiene endopatía, ya ésta se halla presente. La observación mostraba tránsitos entre estados expresados de algún modo, tales como sentimientos, etc. Por otra parte, yo no puedo decir sobre estas clases de vivencia si la sensación es el sentimiento determinado o el sentimiento no es más que una sensación indeterminada. Por esto, y por otras razones, los límites entre los estados vividos son inciertos. ¿Existen sentimientos que no tendrían ninguna relación con un contenido? ¿Es el odio un sentimiento o encierra también un impulso?, etcétera.

Por lo tanto, sólo otro método nos puede llevar adelante. Marcha a través de un miembro intermedio. (Y se orienta a lograr una clasificación fundamental para otros

fines.)

De la vivencia surgen sus expresiones. Se hallan en la literatura, etc. En estas expresiones se contiene, siempre, una relación entre sujeto y objeto. En el lenguaje se presentan como intuición o concepto (predicación) de objetos, sentimiento por, intención de o para, etcétera.

En cada una de estas expresiones se contiene una relación del sujeto que consiste en la relación entre un estado del sujeto y el objeto. Esto hace posible, además, el proceso de objetivación, realizado el cual "están ahí" los objetos designados por el valor positivo o por el juicio positivo o por la dirección de la voluntad. Por otra parte, surgen los modos de relación que yo designo como realidad, ley, etc., valor, acción, etc. Al juntar los objetos afines así designados, las expresiones, los modos de relación que se presentan en los objetos, descubro una circunstancia notable. Estos modos de relación que se presentan en objetos diferentes son los mismos, considerados en grandes grupos; podemos ordenar estos grupos en torno a un tipo, y este tipo y lo subordinado a él se puede delimitar con precisión frente a otro tipo. Tenemos, pues, que si no era posible marcar una delimitación neta en las vivencias, podemos señalarla en las expresiones y en las objetivaciones.

Denomino estructura la relación entre partes componentes dentro de una vivencia. Tipo es la forma más sencilla según la cual la vivencia se estructura en un grupo. Lo así estructurado entra luego en otras relaciones estructurales y éstas forman, finalmente, un esquematismo, una localización, que tiene lugar en el curso psíquico que constituye la unidad de vida.

Este procedimiento indirecto que marcha a través de la expresión ha sido empleado, dentro de ciertos límites, por Brentano y Husserl. Brentano se apoya en Mill, quien, a su vez, lo hace en Comte: el gran crítico del método introspectivo. Pero el desarrollo más puro depende de tener en cuenta la expresión, la comprensión, la estructura, la función, la actitud (relación).

Los tres grupos se pueden distinguir claramente por las categorías que en ellos se presentan. Estas categorías son conceptos abstractos que se refieren a algo vivo que, sin duda, es relación, que puede designarse como función porque se halla, junto con las otras relaciones fundamentales, en una relación con el todo. Actitud es una expresión que reclama… Está excluida la oposición kantiana entre forma y contenido. Sería tan adecuado y tan inadecuado considerar estas relaciones como fundadas en un contenido.*

EL "SIGNIFICADO" COMO CATEGORÍA DE LA VIDA (1907-1908)

SIGNIFICADO DE LA VIDA es unidad de la conexión de las partes y valor de cada una. Esta unidad radica en la naturaleza de la vida. Es, pues, el significado una categoría sacada de la vida misma. No es una categoría estética, aunque el arte descanse en ella. Demostración: nadie se puede sustraer a esta forma de consideración.

Inmanencia del significado en aquello cuyo significado es. Significado de las relaciones vitales. Modo natural de captación. Goethe no pudo hacer otra cosa.

Desprendámonos de la prosecución de fines, miremos sosegadamente hacia nuestra vida pasada y nos aparecerán sus momentos significativos. Esta es la captación natural de la vida. En el poeta esta captación se presenta potenciada. Capta la significación de la vida. Mientras el poeta no es incitado a obrar por aquello de que se percata, se le hace significativo el mundo de los hombres. El significado de un acontecimiento radica en que su concatenación causal significa, al mismo tiempo, la producción de un valor. Para el hombre práctico el valor radica en una meta, para el poeta se halla en cada momento de la vida. En la juventud coinciden la vida y la concepción poética, pero acaso, todavía, sin plan. Cuando se presenta la acción consecuente, se separan esos dos elementos. Casi siempre, la fuerza poética desaparece. En Goethe se refuerza, como una contemplación separada de la accción. Por eso, para poetizar, tiene que retirarse de la vida. Pero con tanta mayor fuerza aparece entonces en la contemplación la significación de cada momento de la vida. El que no hace más que poetizar no pasa de ser un "entusiasta". Al que obra se le limita la poesía.

Al convertir lo trágico o lo cómico en problema se ve cuán impotente es cualquier axiología abstracta para la comprensión del poeta. No se trata de la estimación de valores, sino de las internas relaciones estructurales entre esos valores, y con el individuo, como totalidad, y con la vida, como totalidad también. No estimaciones, no jerarquías, sino puras relaciones que radican en las internas relaciones cualitativas reales de las partes con el todo. El concepto fundamental es la relación cualitativa, tal como se funda en la determinación cualitativa de la vivencia.

Especialmente importante es que, en el recuerdo, la vivencia es captada en unidad y cobra su relación, es decir, significado, con las otras vivencias en el todo de la vida. El significado de la vida establece una relación íntima entre poesía, religión y filosofía. Con esto se refuta la divisa del "arte por el arte".

ANTROPOLOGÍA
(1911)*

LA VIDA PSÍQUICA puede ser aclarada y analizada valiéndose de diversos métodos. En cada uno de ellos interfieren la vivencia y la comprensión, pues la comprensión abarca todo el horizonte de la vida anímica y sólo la vivencia ilumina sus profundidades, y éstas se hacen accesibles a la comprensión sobre esta base. El método que está más cerca de la vida es el que describe y analiza la sucesión y la coexistencia de los estados anímicos concretos. La conciencia muestra cambios que ocurren en el centro de la vida psíquica y se extienden sobre la conciencia. El método antropológico describe y analiza, por lo

tanto, la sucesión de los estados de ánimo concretos: encuentra que se hallan determinados por un movimiento interior hacia adelante y por acciones internas.

… La investigación antropológica es vecina de la poesía. En ésta la vivencia se despliega en la fantasía según el sentido que le inhiere y de este modo se presenta en su concreta realidad la relación del curso psíquico con la vida en torno.

* Estos esquemas están recogidos de los dos intentos de reelaboración del primer trabajo que publicamos en este libro: *La imaginación del poeta*. [T.]

* El título del capítulo ha sido añadido por el editor alemán Georg Misch. [T.]

* Lo añade Dilthey como apéndice a su ensayo *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*. [T.]

* Es la nota añadida (con el título de *Anmerkung*, nota u observación) por Dilthey a sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*. Hemos prescindido de la discusión con Ebbinghaus que viene en seguida y donde Dilthey puntualiza su pensamiento con ocasión de las falsas interpretaciones de aquél. El comentario de Ebbinghaus es de octubre de 1895. [T.]

* Este fragmento y los dos que siguen han sido recogidos del manuscrito de Dilthey en el que trata de reelaborar por segunda vez su *Imaginación del poeta* o poética (1907-1908). [T.]

* Este fragmento lleva como título: *Psicología estructural. La localización de los procesos psíquicos en la conexión de la estructura según la relación que se da en ella del todo con las partes*. [T.]

* Corresponde este fragmento a su *Das Problem der Religion*, que quedó sin acabar. [T.]

SUPLEMENTO

ACERCA DEL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE, DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO
(1875)

1

LA HISTORIA de las ciencias acerca del hombre, de la sociedad y del Estado, ciencias que por razones de brevedad me voy a permitir designar como ciencias político-morales, se halla todavía muy lejos de la claridad transparente que la historia de las ciencias de la naturaleza posee en sus trazos fundamentales. Esta diferencia en la madurez no se debe a la índole de las fuentes; nuestras noticias acerca del nacimiento de las ciencias morales y políticas en los estados de habla griega anteriores a Platón, no son muy prometedoras, mientras que, para esa misma época, y gracias, en parte, a los servicios de la historiografía de la escuela aristotélica y, por otra, a las aficiones de los escritos a los que debemos los extractos, tenemos una visión mucho más clara sobre la marcha de las investigaciones matemáticas y astronómicas y sobre las ideas acerca de la constitución de la materia. Tampoco se debe al predominio de la crítica de las fuentes y de la investigación monográfica en los historiadores de cada una de las ramas y épocas de las ciencias de la naturaleza. Más bien parece obedecer, en primer lugar, al hecho del estado imperfecto, en su conjunto, de las ciencias morales y políticas si se las compara con las ciencias de la naturaleza; las primeras no son capaces aún de presentar una conexión según la cual se ordenarían las diversas verdades según sus relaciones de dependencia con respecto a la experiencia y a otras verdades; las pocas clasificaciones intentadas, como, por ejemplo, la de Lorenzo Stein, ofrecen, como es natural, un cuño subjetivo. Ahora bien, sobre esta conexión que mostraría la dependencia entre las diversas verdades, y que han logrado ya las ciencias de la naturaleza para una gran parte de su dominio, se basa en última instancia la transparencia de su historia. También es cierto que esta deficiencia de la historia de las ciencias morales y políticas se debe a la complicación mucho mayor de las causas que determinan su marcha y a la irregularidad, tan grande en apariencia, que esa marcha ofrece en consecuencia. No sólo las ciencias morales, sino también las políticas, enlazan verdades, que comprenden circunstancias de hecho, con reglas que tratan de ordenarlas. Por eso en su evolución están condicionadas de modo esencial por causas que se hallan fuera de nuestra actitud intelectual ante los objetos, así, por la naturaleza y situaciones de los pueblos, los ideales de la época, las conmociones de la sociedad y de los Estados, el poder acuciador de los intereses que se expresa en la opinión pública. De la voluntad nacen impulsos para nuevas teorías que, a su vez, repercuten sobre la voluntad.

Las mismas causas que han obstaculizado el progreso de esta rama de la historiografía le prestan, por otra parte, su significación científica distinta: representa una

parte importante de la historia política y un recurso poderoso para la solución de los problemas reales que ocupan a las ciencias morales y políticas. Por tal razón, su estudio cobra una significación para el desarrollo de las ciencias morales y políticas que no corresponde, ni con mucho, a la historia de las ciencias de la naturaleza con respecto a las mismas.

"Como la marcha de las ciencias políticas —dice Roberto von Mohl—[1]guarda la más estrecha relación con toda la vida del género humano y con la índole natural de cada uno de los pueblos, se refleja en ella de un modo constante la marcha de la historia universal y la esencia de las diversas nacionalidades." Los restos de las teorías ético-políticas de la época de la democracia radical en Sicilia y Atenas y de las grandes guerras griegas completan, en rasgos esenciales, el cuadro de cómo se originaron estos cambios políticos y los efectos que produjeron, cómo conmovió la terrible y larga guerra los fondos del espíritu nacional y la destrucción que dejó tras sí. Sin los libros de Filmer, Hobbes, Locke y Milton, el pueblo inglés, enredado en sus luchas por la libertad, se nos presentaría, si se me permite emplear la metáfora con que Bacon señala el lugar que a la literatura corresponde en la historia política, como un gigante sin ojos.

Pero reviste una importante práctica mucho mayor la señalada relación de esta rama de la historia con los problemas mismos de las ciencias morales y políticas. Como ya se suele reconocer en general la importancia de la historia de las ciencias morales y políticas para las ciencias del Estado,[2] me voy a referir únicamente a su relación con los problemas de la filosofía moral, cosa que hasta ahora, bajo el influjo del espíritu sistemático, ha sido muy descuidada por la dirección dominante de esta disciplina. La filosofía moral lleva actualmente una existencia recatada en las cátedras y hasta en éstas empieza a dar señales de agonía. Lo que es consecuencia natural de haber excluido más largamente que cualquier otra ciencia afín aquella parte de su material empírico que, sin duda, es el más amplio y más adecuado para un tratamiento objetivo: el conjunto de los estados corales que nos presenta la historia y de las teorías unidas a ellos. Por eso el escepticismo moral, que se funda en la variabilidad de las estimaciones morales de valor, de las obligaciones y de los ideales y de las teorías que los desarrollan por sus motivos, tiene razón frente a una ciencia que ni siquiera ha desplegado una visión comparada de los hechos que componen su campo y que, como es natural, desarrolla un conjunto sistemático de exigencias absolutas, hasta llegar al detalle más nimio, apoyándose en una u otra concepción de lo moral. Mientras la moral hable de ésta o de la otra manera pero siempre en el mismo tono absoluto, mientras siga determinando los motivos de la acción moral, que han de ser decisivos para su valor, siempre de una manera versátil y unilateral, excluyendo los motivos desarrollados por otros, mientras siga exponiendo con iguales pretensiones de incondicionalidad lo cambiante, lo históricamente variable de sus normas e ideales, mientras no establezca la dependencia de estos cambios con respecto a una regla que capte la ley moral permanente en medio de ellos, tendremos que reconocer que le asiste la razón al escepticismo ético. Y mientras los mandatos más simples de la moral y las exigencias más sutiles del ideal ético se enfrenten al sujeto en la misma forma de absoluta obligatoriedad que viene ocurriendo en los sistemas éticos, mientras, por

ejemplo, el afán de perfección pretenda la misma obligatoriedad que el cumplimiento de una promesa, el escepticismo ético seguirá estando legitimado. Por lo tanto, la primera condición para levantar de su decadencia a la filosofía moral la tenemos en la introducción de los hechos históricos y en su utilización según métodos comparados, de los cuales constituye una parte importante la rama histórica que ahora nos ocupa.

La filosofía moral tropieza además en sus primeros pasos con otro problema que se refiere a una de las relaciones causales más importantes de la historia de las ciencias morales y políticas y que, por lo tanto, no se puede solucionar sino mediante su ayuda. La filosofía moral como ciencia abstracta se presenta para un grupo destacado de pensadores como incapaz de cobrar influencia en la regulación de la vida; por lo tanto, esa gran idea de una regulación progresiva de la sociedad, de sus intereses y pasiones mediante el conocimiento y las ideas sería algo ilusorio. Podría desarrollar la razón de esta afirmación valiéndome de la ley expuesta por primera vez por Spinoza y que nos advierte que un afán, una pasión no puede ser suprimida por una idea o representación, sino por otro afán o por otra pasión. Esta ley de bronce, como pudiéramos llamarla según una conocida analogía, no exige, en definitiva, sino que la idea moral debe poseer un poder pasional o afectivo. Los filósofos más destacados han subrayado esta pretensión en lo que respecta a las ideas morales desarrolladas por ellos. La filosofía de Platón, con una pasión que nos habla con tanta fuerza sobre todo en el *Georgias* y en la *República*, perseguía una reforma político-moral y Aristóteles establecía como meta de la ética, no el conocimiento, sino la vida, y señalaba como objetivo de la investigación moral: "No estudiamos para saber qué sea la virtud, sino para ser virtuosos"[3] y le compensaba la menor evidencia que corresponde a la ética la fecundidad que ofrece para la vida. Y Kant nos dice: "Si existe alguna ciencia de la que el hombre necesite realmente ha de ser, sin duda, la que le enseña a ocupar dignamente el lugar que le está destinado al hombre en la creación y con la que pueda aprender lo que el hombre tiene que ser para ser un hombre."[4] La introducción del fragmento de *intellectus emendatione* nos ofrece este mismo rasgo de la ética de Spinoza.

Cierto que el pensamiento filosófico no dispone de ningún mecanismo para regular los sentimientos y afanes de las masas. Las ciencias del Estado ejercen su poderosa influencia en la regulación de la vida humana a través de la legislación; la filosofía moral abstracta tiene que actuar sobre las masas por sí sola. Pero hay que tener en cuenta una circunstancia. Allí donde rige sobre los factores que constituyen la vida nacional una relación sana, las verdades de la filosofía moral abstracta cobran una vida sensible y órganos para la acción a través de la moral teológica. Desde el *Epítome de filosofía moral* de Melanchthon y la introducción de la ética aristotélica que con él tiene lugar, pasando por la relación de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant con su *Metafísica de las costumbres* hasta llegar a la relación de la *Ética cristiana* de Schleiermacher con su filosofía, tenemos esa combinación a través de la cual los sistemas de filosofía moral abstracta han cobrado influencia en Alemania sobre anchas capas de la población. Pero también sin esta mediación pretende ganar influencia la filosofía moral.

Pero no es posible conseguir un poder eficaz por un mero análisis de nuestros

llamados impulsos. Todavía recientemente se han basado en esto para tratar de buscar ese poder en verdades metafísicas. Como el teísmo no puede fundar más que una moral heterónoma, sólo una metafísica panteísta podría poner en juego en la sociedad europea nuevas fuerzas morales eficaces. Pero se ha descuidado aquella posibilidad que está más de acuerdo con los sentimientos sociales y morales de la generación actual. Porque los motivos más inmediatos, naturales y poderosos de las acciones radican en la relación del individuo con el gran todo del que constituye una parte, de la que ni siquiera la abstracción de la psicología individual le aparta realmente. Todas las formaciones psíquicas superiores son productos históricos; el concepto mismo sólo puede ser definido mediante la relación de la noción en él determinada con el orden de los conceptos en la ciencia, que abarca la inteligencia individual y su trabajo; pero, sobre todo, las manifestaciones esenciales de nuestra voluntad no tienen su razón de ser en el individuo. Para mostrar que este reino espiritual, cuya parte somos, es algo progresivo, una marcha gradual por etapas, reviste la mayor importancia la historia de las ciencias morales y políticas, pues abarca la unión entre los progresos de la inteligencia y la ordenación de la sociedad.

Desde este punto de vista sistemático la investigación de la marcha de las ciencias morales y políticas se ofrece como investigación histórica con propósito filosófico, por lo tanto, como una clase determinada de investigaciones exactas con intención filosófica. Un procedimiento de este género, abordando los hechos históricos, es completamente contrario a ese otro que consiste en someter a una elaboración cualquiera el material ya artísticamente agrupado por el historiador, para extraer de él su quintaesencia o para combinarlo con no importa qué verdades filosóficas y obtener así un nuevo producto, filosofía de la historia. Esto no es más que un nuevo género de alquimia. El filósofo debe realizar las operaciones del historiador sobre la materia prima de los vestigios históricos. Tiene que ser, al mismo tiempo, historiador.

2

Nos preguntamos ahora qué recursos y métodos poseemos para estudiar la conexión de la historia de las ciencias morales y políticas.

Visto desde fuera, el armazón del curso de los movimientos espirituales y de las realizaciones científicas lo tenemos en el sistema de horas, meses, años y décadas en los que los ordenamos. La unidad mediante la cual representamos intuitivamente este curso tiene que radicar en él. A la relación entre los segundos y minutos del reloj y la duración psicológica interna corresponde, para los grandes periodos del curso histórico, la relación entre décadas y siglos, por una parte, y la vida humana en su duración media y en la sucesión de sus edades por otra, ya que en el curso de la vida humana tenemos la unidad natural para una medida intuitiva de la historia* de los movimientos espirituales. A tenor de esta unidad natural medimos las "líneas de vida", más cortas o más largas, de los individuos y los espacios intermedios que separan los comienzos de unas y otras. Una

representación gráfica de estas líneas ha sido intentada por primera vez por el físico y filósofo Priestley en *Chart of biography*; Poggendorff se ha servido de las mismas en su historia de las ciencias exactas,[5] pero su ejemplo, a lo que se me alcanza, no fue imitado. La razón principal para esto se debe, sin duda, a que el principio ha sido aplicado por él todavía en forma muy imperfecta a los fines de una representación gráfica intuitiva.

El conjunto temporal de la vida del hombre se halla subordinado también a otra noción, la de *generación*. En mi biografía de Schleiermacher he intentado un empleo amplio de esta idea, sin ocultarme sus dificultades. Pero no revelé el fondo de mi idea, que responde a mi visión filosófica de la historia. A tenor de lo dicho, la generación designa un espacio de tiempo y es también una noción para medir desde dentro, que se halla ordenada dentro de la noción más amplia de la vida humana. Este espacio de tiempo alcanza desde el nacimiento hasta la edad en que, por término medio, hay un nuevo anillo en el árbol de la vida y abarca, por lo tanto, unos treinta años.[*] La historia intelectual de Europa desde Tales, el primer investigador científico cuyo nombre y méritos conocemos, no abarca sino 84 generaciones; apenas si nos separan 14 generaciones del último florecimiento de la escolástica. La generación es, también, una designación de la coetaneidad de individuos; aquellos que, en cierto modo, crecieron juntos, es decir, que tuvieron una edad infantil común y una común juventud y cuya época de madurez coincidió en parte, los designamos como una generación. De aquí resulta el enlace de estas personas por una relación profunda. Aquellos que en los años de receptividad experimentaron las mismas influencias capitales componen una generación. Así considerada, constituye un círculo estrecho de individuos que forman un todo homogéneo gracias a su dependencia de los mismos grandes hechos y cambios, que se presentaron en la época de su receptividad, a pesar de la diversidad de otros factores que se añaden luego. Una generación semejante la constituyen, por ejemplo, Guillermo Schlegel, Schleiermacher, Alejandro de Humboldt, Hegel, Novalis, Federico Schlegel, Hölderlin, Wackenroder, Tieck, Fries, Schelling. Y, en este sentido, una generación constituye un ordenamiento de manifestaciones en un conjunto que hay que someter al examen explicativo. Podemos clasificar el cúmulo de las innumerables condiciones que actúan sobre las aportaciones intelectuales de una generación en dos grupos.[6] Tenemos, en primer lugar, el patrimonio de la cultura intelectual en el momento en que se forma la generación; desde esta altura podemos mirar hacia una muy grande diversidad de progresos posibles. Ahora bien, al apropiarse la nueva generación del patrimonio espiritual almacenado y tratar de progresar a partir de él, se encuentra bajo la influencia del segundo grupo de condiciones: la vida en torno, estados sociales, políticos, culturales diversos, especialmente los nuevos hechos intelectuales; estas condiciones fijan ciertos límites a las posibilidades de progreso que se ofrecían partiendo de la anterior generación. Bajo la acción de estas condiciones tiene lugar la formación de una suma de individuos homogéneos determinados por ellas. Y en este punto parece que nos vemos entregados, por completo, al arbitrio de la naturaleza creadora, de cuyo seno misterioso se destacan los individuos con una determinada selección y sucesión. Sin embargo, parece lo más natural suponer que, en conjunto, tanto la magnitud como la distribución de las dotes son

las mismas para cada generación cuando las condiciones de la actividad nacional son, en general, las mismas y que, por lo tanto, con aquellos dos grupos de condiciones se podrá explicar la distribución y la cuantía de las aportaciones. Semejante generación constituye así un todo que produce, a través de la combinación cambiante de condiciones, múltiples direcciones.

Pero hemos de tener conciencia de los límites de semejantes operaciones. La forma de la representación histórica nos engaña fácilmente sobre las mismas. Pues, en general, marcha hacia adelante con el tiempo mismo, derivando, desarrollando consecuencias a partir de las causas, y, cuando le es posible, de la totalidad de una situación causal la totalidad de la situación condicionada por ella. Pero este método no es más que la bella apariencia del arte del historiador. Yo infiero cuando, de la combinación de las causas, calculo una consecuencia. Este método queda excluido para la investigación histórica, y la marcha de la nuestra se parece mucho más a la que Hippel propuso una vez en una novela: pretendía marchar retrospectivamente, adentrándose cada vez más en el pasado, desde la muerte al nacimiento, de las consecuencias a las causas.

La sucesión de las generaciones que han creado la ciencia europea constituye, entendida la cosa dentro de ciertos límites, un todo trabado en continuidad. El importante concepto de la continuidad histórica ofrece un aspecto distinto en cada campo. La continuidad del espíritu científico descansa en la transmisibilidad completa de nociones y conceptos desde el pensador que encuentra una verdad a aquellos cuya fuerza captadora se halla a la altura de su comprensión. A esto se debe el que, siendo las circunstancias las mismas, las verdades se acumulen y aumenten con cada generación y, a este tenor, parece que las ciencias habrían de progresar de un modo absolutamente continuo. Esta circunstancia fundamental es muy distinta de la que se da en la sucesión de los estados morales. Cierto que tampoco en el campo de las ciencias la humanidad marcha de modo tan uniforme por la cadena de los años. Como las transmisiones a otra nación, a otro estado cultural son muy imperfectas, partes importantes de lo conquistado se pierden para la generación siguiente y, a veces, para una larga serie de generaciones, y sólo llegan a ejercer su acción en una época cuya fuerza captadora se halla a la altura de la comprensión exigida. Sin duda que los avatares, la indigencia y la indiferencia de estas épocas intermedias han devorado verdades importantes y que existe, por lo tanto, una interrupción real de la continuidad. La ciencia europea se desarrolló, en primer lugar, en los Estados antiguos del Mediterráneo y, sin embargo, no sin una gran pérdida en lo que toca a las grandes verdades encontradas por las ciudades griegas cuando tuvo lugar su transmisión a suelo itálico. La segunda generación de Estados, la de los pueblos europeos modernos, fue creciendo poco a poco, hasta alcanzar la situación económica, social e intelectual en que pudo tener lugar la transmisión de las verdades encontradas por los antiguos en ese momento que designamos como Renacimiento. Por eso tenemos, en lo que se refiere a la estructura exterior de la historia de la ciencia europea, el punto de enlace de sus partes en ese gran hecho del Renacimiento, que por ello merece una atención especial. Mientras trato de someter a una investigación más detallada la transmisión de las ciencias morales y políticas de los antiguos a los modernos, puedo

presentar provisionalmente el resultado diciendo que la fundación de estas ciencias, especialmente del derecho natural y de la política, en los siglos XVI y XVII, se enlaza con los antiguos y constituye un renacimiento progresivo en un grado que no ha sido visto hasta ahora. En circunstancias sociales y políticas parejas se acogen especialmente las teorías que reducen el individuo a la propia conservación, la sociedad y el Estado al egoísmo de los individuos, a la lucha por la existencia y al pacto; y ocurre esto al mismo tiempo que se reavivan las teorías atomistas de la Antigüedad.

Dentro de este conjunto continuo trataríamos de determinar la fuerza y la amplitud de las direcciones científicas, su orto, su cénit y ocaso, la expansión del interés por determinados grupos de hechos en la sucesión de las generaciones: las grandes corrientes de la atmósfera científica. Si esto es importante para la historia de las ciencias de la naturaleza sería imprescindible para la de las ciencias morales y políticas, pues de esta manera únicamente podrían someterse a una medición exacta los movimientos de la sociedad y los de la opinión pública, si bien en forma muy imperfecta. Sólo a partir de la aparición de la imprenta y de su desarrollo se puede hablar de una comprobación, aunque deficiente, de estas circunstancias. Se trataría de utilizar todas las existencias de libros de nuestras bibliotecas, empleando métodos estadísticos. Pero un método semejante excede los medios de los particulares; las veces que yo lo empleé, de modo imperfecto, me ofreció, sin embargo, la posibilidad de poder representar en sus eslabones esenciales toda la relación causal que va desde las condiciones generales de un círculo cultural, a través de la opinión pública, hasta los ensayos incipientes y, finalmente, la creación genial. De este modo, grandes fenómenos intelectuales, que hasta ahora solíamos reducir a muy pocos predecesores, se muestran como resultado último de un gran movimiento espiritual. Como lo he de demostrar, así ocurre, para acudir a un gran ejemplo, con la teoría de las pasiones de Spinoza, una de las aportaciones científicas más grandes de todas las épocas, que hasta ahora se consideró como habiendo sido preparada por muy pocos predecesores. Las bibliotecas constituyen nuestros archivos: conservan el conjunto de los documentos para la historia de las ciencias. Si los archivos nos permiten observar un asunto político en sus diversas etapas como si se tratara de una acción dramática con sus escenas y actos —exceptuando, desgraciadamente, lo que ocurre entre bastidores—, así también las bibliotecas nos permiten comprobar las etapas de un proceso científico que tiene como resultado la aparición de una suma de verdades. También los límites de esta comprobación son similares; sólo una parte pequeña de los fenómenos políticos exteriores transcurre en transcripciones escritas y en ningún papel encontramos la génesis de una gran decisión; la marcha de la demostración que contiene un libro es, en la mayoría de los casos, distinta de la marcha del descubrimiento y pocas veces los grandes pensadores nos permiten, como Descartes, mirar a esta última. Pero contamos con una excepción; cuando podemos husmear en los papeles póstumos de un gran pensador científico, surge el cuadro más completo que nos es posible conseguir de cualquier porción de las operaciones espirituales que operan el progreso histórico;* toda elaboración rigurosamente cronológica de un material semejante forma parte de la solución de la gran tarea, verdaderamente filosófica, que consiste en conocer cómo

“elementos completamente dispersos de la cultura, que se nos dan en virtud de estados generales, de supuestos sociales y morales, de acciones de los sucesos y de los contemporáneos, son elaborados en el taller del espíritu individual y constituidos en un todo original que repercute de nuevo, creadoramente, en la vida de la comunidad”.

Estos son los medios por cuya virtud el armazón histórico externo de ésta o aquella rama de la historia de las ciencias puede y debe llegar a una elaboración mucho más realista y exacta. La aplicación de los métodos estadísticos a los tesoros de las bibliotecas permitirá comprobar en forma cuantitativa la amplitud y la fuerza de las direcciones, la ocupación en las diferentes ramas, su distribución local, etc. La representación gráfica, de la que se sirvió con tanta fortuna Alejandro de Humboldt para la climatología comparada, irá trabando en un todo intuitivo la base cronológica, la intensidad, la extensión y distribución de las direcciones espirituales, de las ocupaciones, etcétera.

El problema que consiste en someter en forma cada vez creciente los procesos psíquicos a las determinaciones exactas de la medida y el cálculo depende, en sus soluciones particulares, del descubrimiento de relaciones constantes entre las magnitudes inmensurables de las fuerzas psíquicas y sus combinaciones, por una parte, y los procesos mensurables del mundo exterior, por otra. Por lo que se refiere a todos los demás Estados de la sociedad europea disponemos de material estadístico para un espacio de tiempo tan corto que no es posible todavía la historia montada sobre bases estadísticas exactas. La necesidad de exponer en su detalle los movimientos espirituales del siglo XVII, señalando sus perfiles con un grado mayor de seguridad del que me fue posible conseguir en un ensayo anterior respecto a los movimientos alemanes en las últimas décadas del XVIII, dio por resultado, en el curso de la acumulación de material en las bibliotecas, toda una serie de métodos estadísticos a los fines de su manejo exacto.* Abrigo la esperanza de que cuando la historia de los movimientos espirituales y del progreso intelectual de la humanidad —que ya posee la ventaja extraordinaria de que sus elementos, los libros, se nos ofrecen en una forma segura y verdadera, siendo así que los hombres nos pueden engañar sobre sus convicciones y propósitos mientras que las aportaciones espirituales se presentan como son y ninguna falsa apariencia puede resistir — se haya adueñado de todos sus recursos naturales, ninguna otra porción de la historia podrá compararse con ella en rigor científico; y entonces es cuando desaparecerá ese desvío y hasta menosprecio que muchos historiadores políticos sienten ante el estudio de la historia de las más altas manifestaciones del espíritu humano, desvío y menosprecio que se deben a la ignorancia en lo que respecta a las ciencias rigurosas en cuestión.[7]

3

Entramos del pórtico en el santuario. La armazón externa nos ha de permitir el conocimiento del sistema de las relaciones causales que traba en una totalidad los hechos exactamente comprobados de la historia de las ciencias morales y políticas. La tarea científica puede abarcarse así: encontrar el sistema de las causas para los hechos

comprobables de esta rama de la historia, tanto para su coexistencia como para su sucesión.

John Stuart Mill, en la, según él mismo, parte más importante de su *Lógica*, en su "lógica de las ciencias del espíritu" o de las "ciencias morales", ha caracterizado, siguiendo en este punto a Comte, el método para la explicación de los hechos históricos diciendo que la inducción debe establecer leyes causales empíricas partiendo de los hechos históricos, leyes que después se comprobarán deductivamente por los resultados que aporte el estudio de la naturaleza humana. Acerca del alcance de este segundo método existe entre él y Comte una diferencia importante, ya que éste no tenía la misma confianza en la seguridad científica de la psicología que inspira a Mill en sus exposiciones sobre una psicología y una etología. Mill se halla en este punto bajo la influencia de Adam Smith y la dirección inglesa de la economía política, como ciencia fundada deductivamente sobre las leyes de la naturaleza humana, y tal influencia resulta reforzada por la de Jeremías Bentham. En Alemania, desde que Guillermo de Humboldt puso como base de sus investigaciones la idea directriz de que "todo lo que opera en la historia humana se mueve también en el interior del hombre", se ha presentado una escuela afín.[8] Me inspira muy poca confianza el intento que consiste en determinar de antemano, para todas las ramas de la historia, el método explicativo de los hechos históricos, aunque sea en sus trazos fundamentales y generales. Para saber si un cuchillo está afilado, lo mejor es ponerse a cortar con él. La fecundidad de un método se puede comprobar únicamente viendo si con él se hacen descubrimientos. La situación de la psicología en sus diferentes ramas no justifica la confianza de Mill hasta el punto de que nos podamos servir con éxito de ella en todas las ramas de la historia para la verificación deductiva de leyes empíricas. Voy a explicarlo con un caso. Bentham parte en sus trabajos del axioma psicológico de que el motivo de todas las acciones del hombre radica en la búsqueda del placer y en eludir el dolor, y atribuye a este axioma psicológico la misma evidencia que poseen los axiomas matemáticos de Euclides; de aquí se sigue, como tarea de la sociedad, el aumento del placer y la disminución del dolor de los hombres. De hecho, esta proposición de que nuestras acciones se hallan determinadas por el placer y el dolor viene a ser la hipótesis práctica fundamental de la "sana razón" humana, lo mismo que la proposición de que nuestras representaciones se rigen por las cosas constituye el supuesto fundamental de sus convicciones teóricas. La razón de su aparente evidencia radica en que nosotros conocemos los motivos de nuestras acciones, realmente, sólo a través del juego diverso y complicado de nuestros sentimientos, del placer y del dolor. Pero esta proposición no es otra cosa que la formulación teórica de la apariencia psicológica que nos ofrece la percepción interna en lo que se refiere a los resortes de nuestras acciones. Sería posible que el placer y el dolor no fueran sino los modos como llegan a conciencias los obstáculos y los estímulos de nuestras energías —si se me permite servirme, por brevedad, de la expresión aristotélica—. Y creo que investigando, en especial, el modo como se reproducen los sentimientos, se puede mostrar que este supuesto es el más verosímil, y con esta fundamentación más honda resultan desviaciones muy decisivas respecto al sistema del eudemonismo, que de esta suerte

puede ser considerado como el sistema de la apariencia psicológica de las percepciones internas por lo que se refiere a los motivos de nuestras acciones. Mientras una ciencia se halle en esa etapa en que sus principios primeros, en algunas de sus ramas, son completamente inciertos —y Mill no reconoce para su etología ningún otro método más que el de la deducción partiendo de principios elementales— la introducción de sus principios en otras ciencias, aptas de un tratamiento más exacto, como es el caso de la historia, no puede producir más que confusión. En lugar, pues, de dejarnos señalar el camino por estos modelos metódicos a cuyo tenor habría que establecer las relaciones causales explicativas de los hechos históricos de las ciencias morales y políticas, parto yo de la investigación de la tarea planteada a esta rama de la historia. La tarea misma deberá crear por sí los métodos que le sean adecuados en aquellos casos en los que, como ocurre en el nuestro, no haya rastros de predecesores que nos puedan guiar con seguridad ni tampoco la analogía de intentos afines nos arroje ninguna luz sobre el camino a seguir.

Parto de lo más sencillo. Al suponer las investigaciones lógicas acerca del conocer, me pregunto cuáles son las circunstancias particulares que distinguen la relación que la inteligencia tiene con su objeto en este campo con la relación que tiene lugar en otros dominios y qué consecuencias se han de derivar de esta diferencia en lo que respecta al orden con que fueron apareciendo las verdades de las ciencias morales y políticas. Para esto prescindimos, provisionalmente, de la acción de todos los demás factores, como si el proceso del desarrollo de estas ciencias se realizara libre de la influencia de las corrientes de intereses, de las luchas de los partidos, de las pasiones y de los sentimientos que han llenado a la sociedad en todas sus etapas.

También el conocimiento de los primeros griegos que comenzaron a orientarse científicamente en la naturaleza abarcaba un ámbito muy exiguo y sólo muy poco a poco se fue ampliando ese ámbito y la gran diversidad que en él se daba, especialmente la del mundo orgánico. Sin embargo, el ensanchamiento de las experiencias en el campo de las ciencias morales y políticas presenta un carácter muy diferente que el de las ciencias de la naturaleza. Por muy estrecho que fuera el horizonte de Mileto, la naturaleza que abarcaba era la misma que se halla presente en el estudio de un investigador actual. Por el contrario, el círculo de la experiencia político-moral se ha ido desarrollando con las generaciones que, al mismo tiempo, reflexionaban sobre él. Porque la situación de los viejísimos Estados civilizados que los rodeaban era poco conocida de los griegos y demasiado heterogénea para que pudiera convertirse en objeto de su investigación. El círculo de leyendas que nimba la cabeza de Solón, presentándolo como el arquetipo del mensurado arte de la vida y de la política helénicas, nos muestra el vivo interés que despertaron las grandes catástrofes de aquellos países civilizados; pero no podían convertirse en objetos de la investigación. Y como los pueblos y los Estados viven lentamente su vida, todavía hoy el horizonte de experiencias de las ciencias morales y políticas es muy limitado. Aquí tenemos uno de los obstáculos más fuertes para el progreso de estas ciencias. Voy a hacerlo patente en una sección de las teorías políticas que reviste gran importancia para toda la concepción político-moral del mundo. Las

teorías griegas cobraron su forma completa en una época en que todas las ciudades de puro origen griego habían sobrepasado ya su cima. Aunque Platón cifraba muchas esperanzas en una constitución parecida a la espartana, ya para Aristóteles no existe ningún ejemplo de un Estado genuinamente griego que se pueda sustraer al destino de su ocaso. Hasta donde alcanza la influencia de las teorías políticas griegas, favorece la idea de un ciclo de las cosas humanas, de los Estados sociales y políticos. Sólo la ampliación del horizonte de la experiencia moral y social hizo posible la teoría contraria del progreso de la sociedad europea. Esta teoría se hallaba ya preparada por el cristianismo, con su idea imperecedera del reino de Dios, con su pensamiento de un progreso desde la legislación mosaica a una nueva alianza, por la teoría alejandrina que se enlazaba a estas ideas, y que fue la primera en establecer el sistema de una educación del género humano a través de una sucesión de religiones. Luego fue desenvuelta en una teoría científica más madura gracias a las experiencias de la sociedad europea. Así tenemos que el ensanchamiento progresivo del horizonte de experiencias de estas ciencias condicionó en una gran parte la aparición y desaparición de las teorías.

Las ciencias de la naturaleza encuentran el punto de partida de sus investigaciones en la apariencia sensible de cuerpos de magnitud diversa en los que tienen lugar cambios de naturaleza, que se expanden, se contraen y se mueven en el espacio, y sólo poco a poco se han ido acercando a opiniones más justas acerca de la constitución de la materia. A este respecto, tropezamos con una relación mucho más favorable entre la inteligencia y los hechos del hombre, de la sociedad y del Estado. Precisamente, los hechos más sencillos, que tienen que ser revelados por la ciencia de la naturaleza, se nos dan en esas otras ciencias en la percepción. En los individuos nos damos cuenta de la presencia de una unidad particular de acaeceres psíquicos. Y este acaecer, en la medida en que entra en la percepción interna, es, además, transparente e intuitivamente distinto. En lo compuesto volvemos a encontrar lo simple. La mezcla de dos sensaciones nos muestra, todavía, las propiedades que percibimos en cada una de ellas, mientras que en la mezcla de materias las cualidades se cambian en un modo que ya no es comprensible para nosotros. Sobre las unidades del acontecer psíquico, en cuya calidad se nos presentan los individuos, se establecen totalidades mayores en virtud de motivos que son, a su vez, muy visibles. De aquí resulta que las unidades de que se compone la sociedad, lo que acontece en ellas, las fuerzas con que operan unas sobre otras, se presentaron ya a los primeros investigadores de este campo en una forma transparente, concretamente verdadera y no sometida a ninguna duda. Y así se explica el hecho asombroso de que, con base en una suma tan limitada de experiencia, se pudiera establecer en el espacio de tres o cuatro generaciones de investigadores una conexión de verdades que, partiendo de hechos psicológicos sencillos, llega a una comprensión profunda del Estado a través de los hechos éticos. La literatura política de los griegos tampoco ha sido justipreciada por Mohl en lo que se refiere a su riqueza.[9] Y así fueron desenvolviéndose estas ciencias como un todo transparente con base en elementos simples, tales como fueron establecidos por primera vez por Aristóteles.

Como no es menester ninguna abstracción científica para darse cuenta de los factores

de la conexión real de la sociedad en su modo de actuar, en estas ramas de la ciencia las observaciones de las prácticas tienen un valor de que carecen en la ciencia natural. Por otra parte, el sentimiento vivo de nuestras fuerzas activas con las que, por decirlo así, experimentamos constantemente en nuestra reflexión, representa para el investigador un sustitutivo del fundamento ausente de una ciencia exacta de los hechos elementales. También esta circunstancia operó en el sentido de que las ciencias morales y políticas produjeran, desde muy pronto, teorías de clásica perfección, a pesar de la gran complejidad de las causas que funcionan en su campo.

También las relaciones que rigen dentro del contenido de una rama de las ciencias determinan, en ciertos puntos, el curso de la misma y ésta es la más importante circunstancia que hay que tener en cuenta para la explicación de ese curso. Ciertas verdades o grupo de verdades tienen como supuesto indudable otras verdades; su descubrimiento depende, pues, de la comprobación anterior de estas otras verdades. Esta relación de dependencia en lo que se refiere a la comprobación no coincide, en lo general, con las relaciones de dependencia entre las verdades existentes en el sistema científico. Sin embargo, esta última relación de dependencia ofrece un punto de partida para el establecimiento de la primera. La cuestión presenta especiales dificultades en el campo de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado. Pero, precisamente en este punto, habrá de decidirse si la historia de estas ciencias se halla determinada por el horizonte cambiante de experiencias, por las necesidades y los efectos de la vida activa o si depende, en cierta medida, de la ley misma de la cosa, de las relaciones entre los contenidos de estas ciencias.

4

Nos dirigimos ahora a la investigación de la posibilidad de establecer la conexión causal y, con ella, la verdadera naturaleza y forma del curso que tiene lugar en esta rama de los movimientos espirituales. La determinación de esta conexión causal reviste un interés excepcional al objeto de reforzar los grandes motivos morales que constituyen, como tales, interés supremo de la humanidad, no condicionado por ningún otro valor que le sea superior. A tenor del espíritu del siglo XVIII, Lessing, Herder y Kant han concebido en forma ejemplar el valor del gran resorte que representa la fe en el progreso de la humanidad. La historia de las ciencias exactas, en cuyo campo se ha ido investigando cada vez con más precisión en su conexión causal el progreso con arreglo a ley, a partir de las primeras exposiciones geniales de Condorcet y, por otra parte, la historia de los Estados morales, sociales y políticos, en cuyos altibajos no se ha podido acusar todavía la existencia, con cierto aspecto de evidencia, de un movimiento progresivo que se sostenga a través de las oscilaciones.*

Por eso podemos esperar del estudio de esta rama de la historia de las ideas y de las ciencias una nueva propulsión y fomento de la gran cuestión.

Este ensayo introductor aborda, en primer lugar, un análisis del *problema de la*

conexión causal en la historia de las ciencias morales y políticas; la solución habrá de ser el resultado de las investigaciones histórico-críticas particulares. La filosofía de la historia, tal como se entiende hasta ahora, es una falacia, lo mismo que la filosofía de la naturaleza; sobre la base de una ojeada sumaria de la materia ya tratada y artísticamente agrupada por los historiadores, no se pueden inferir, por muchos elementos psicológicos, lógicos y metafísicos que se mezclen, más que inciertas verdades a medias. Es posible que con esas ojeadas lleguemos a percibir relaciones causales exactas, pero no pueden ser comprobadas más que en virtud de métodos histórico-críticos que se orientan, como puntos reconocidamente decisivos, por el análisis y la investigación. Porque el paso de la posibilidad de una relación causal a la demostración de su realidad es la precisa faena de las investigaciones particulares, y el descuido de esta demostración metódica del enlace causal es una de las fallas más corrientes y, al mismo tiempo, más fatales de la historiografía, que aplica el patrón metódico más riguroso para la comprobación de cada hecho, mientras que, por lo que se refiere a las relaciones causales, que son las que en definitiva nos patentizan la historia, se suele satisfacer con una gran libertad artística para trabar los hechos y redondear los cuadros históricos sobre la base de una interna verosimilitud. En este punto la historia necesita urgentemente un reforzamiento de su conciencia lógica.*

Esas ojeadas sumarias de conjunto no pueden descubrir sino problemas; las proposiciones inciertas que se consideran conquistadas no son otra cosa que problemas disfrazados, y las dos grandes mentes críticas que han trazado también una filosofía de la historia, Kant y Lessing, presentaron sus esbozos, el uno, como un problema para la investigación; el otro, como una hipótesis tan sólo. Únicamente la investigación particular puede resolver el problema. Y no hay que temer que, después que las ficciones de la filosofía natural y de la filosofía de la historia se han deshecho ante los ataques de la ciencia crítica, se vaya a empobrecer la filosofía. Recientemente se ha estudiado repetidas veces la cuestión de qué dominios le quedan a ésta después de los últimos despojos, después de las últimas guerras de fronteras con las ciencias positivas. La filosofía, en esos límites en que es todavía ciencia y no arraiga en el sentir,** representa la ciencia compuesta por la lógica (junto a la teoría del conocimiento) y por la psicología, y que se sirve de estos dos grandes instrumentos para la solución de los problemas. Tantas veces como un investigador, cosa que por desgracia ocurre raras veces por la dificultad que inhiere al asunto, es dueño pleno de esos dos grandes instrumentos, ocupa, junto a su lugar en el campo de las ciencias particulares, otro en los dominios de la filosofía. Y cuando un filósofo, cosa que ha ocurrido con casi todos los pensadores de alto rango, se sirve de estos instrumentos para con su ayuda introducir en una ciencia nuevos métodos o principios, nos hallamos ante uno de los más bellos triunfos de la auténtica filosofía. Para no hablar de los antiguos, que trabajaban antes de que se impusiera la división de trabajo en las ciencias, figuras como Gassendi, Descartes, Hobbes, Hume, Adam Smith, Kant, Hegel y Schleiermacher deben a este tipo de trabajo algunas de sus más grandes aportaciones. Comparo la teoría del conocimiento, la lógica y la psicología a instrumentos, a medios, y entiendo, además, por esas ciencias no sólo un

acervo de ideas que pudieran llevarse a las demás ciencias, sino que, como ocurre con las matemáticas, desarrollan métodos y hábitos del trabajo espiritual que sólo se pueden conquistar en la ocupación concienzuda con sus temas y son, al mismo tiempo, capaces de una aplicación amplia por encima de ellos. Esto es lo que designamos nosotros como "espíritu filosófico". Por eso, no hay más que un punto de vista que, reconociendo la validez de las ciencias positivas, disuelve a la filosofía en su raíz, el punto de vista de Comte, que niega la psicología y la lógica y no deja a la filosofía otra faena que la de formar, con el estudio de las últimas generalizaciones científicas, una rama especial del trabajo intelectual.[10] Sólo el diletantismo puede apechar hoy con esta faena; no es posible abarcar en una misma cabeza los fundamentos rigurosos de la ciencia de la naturaleza y los de las ciencias del espíritu, y, en forma análoga a las fallas de Hegel en el campo de las ciencias de la naturaleza, demuestra este punto de vista los conocimientos deficientes de Comte en las ciencias del espíritu.[11]

El punto de partida para un análisis del problema de la conexión causal en la historia de las ciencias morales y políticas se halla, como es natural, en la investigación de la posición del conocimiento con respecto al conjunto de hechos de la moral y del derecho, de la economía y del Estado, de la vida histórica y social, que constituyen el objeto de este grupo de ciencias. Se halla, por lo tanto, en la explicación lógica y gnoseológica. En este punto la lógica auténtica, que es teoría de la ciencia, y la historia de las ciencias, se hallan trabadas entre sí. La relación entre ambas es la de las teorías explicativas y la conexión de hechos ordenados con su ayuda.[*] Toda auténtica metodología, como nos lo hacen ver los bellos trabajos de Apelt y las dos últimas secciones de la *Lógica* de Lotze recientemente aparecida, nos muestra este enlace, como por otra parte nos lo muestra también todo intento de establecer una clara conexión en la historia de las ciencias.

Para la historia de la matemática y de la ciencia natural se ha logrado, mediante el análisis lógico, un punto de partida seguro en su conjunto, desde el cual puede verse la conexión causal de su marcha progresiva. Esto ocurrió especialmente a partir de la tercera década del siglo XIX, en la que aparecieron, en Inglaterra, la *Historia de las ciencias inductivas* de Whewell, en Francia, el *Curso de filosofía positiva* de Comte y en Alemania los trabajos de Fries, a los que se juntan los de Apelt. Mediante esos trabajos el análisis lógico y gnoseológico se puso en relación íntima con los trabajos monográficos acerca de la historia de las ciencias matemáticas y de la naturaleza y se abrió así la visión en la conexión original de este grandioso movimiento científico progresivo. El punto esencial en este ensayo, la ley fundamental de su progreso científico, ha sido sometido, especialmente, por Comte, a una investigación fecunda.[12] Encontró el punto de partida justo para la investigación de esta relación fundamental, y aunque su descubrimiento es tan sencillo y tan poco sorprendente se encierra en él, y no en esa afirmación incierta y semiverdadera de las etapas teológica, metafísica y positiva de todas las ciencias —que no es más que una auténtica generalización al viejo estilo de la filosofía de la historia—, un comienzo claro capaz de un desarrollo racional.

Este punto de partida radica en la relación de dependencia en que se encuentran las verdades compuestas con respecto a las simples, de las que no son más que una aplicación a una realidad que contiene elementos nuevos. *Chacun de ces degrés successifs exige des inductions, qui lui sont propress, mais elles ne peuvent jamais devenir systématiques que sous l'impulsion deductive, résultée de tous les ordres moins compliqués*. Así, de la ciencia más sencilla, la matemática, depende en primer lugar la mecánica, ya que en ésta las verdades matemáticas se presentan de consuno con una cierta clase de inducciones y se logran así verdades de una índole más derivada y compleja; de las verdades matemáticas y mecánicas dependen luego, del mismo modo, verdades físicas; de todas estas verdades a la vez las químicas; y abarcadas todas éstas en conjunto tenemos la base deductiva para una ciencia fisiológica. De esta simple realidad lógica se deriva una relación legal para la historia progresiva de las ciencias. También esta visión elemental acerca de la conexión en la historia de las ciencias se logra mediante un análisis lógico, a tenor de la regla expuesta. Esta ley comtiana dice así: la sucesión temporal, con arreglo a la cual las ciencias de la naturaleza van llegando una tras otra a la etapa de madurez, está condicionada por la relación de dependencia lógica que existe entre ellas. Cuanto más elevado sea el nivel de composición de las razones explicativas de los fenómenos de una ciencia, cuantas más sean las ciencias de donde recoja sus razones explicativas, tanto más tarde cobrará su forma sistemática madura, con la cual se ordena en el sistema de dependencias de las proposiciones científicas entre sí tal como lo representa el orden gradual de las ciencias precedentes. *On concoit, que I'étude rationelle de chaque science fondamentale exigeant la culture préalable de toutes celles qui la précèdent dans notre hiérarchie encyclopédique, n'a pu faire de progrès réels et prendre son véritable caractère, qu'après un grand développement des sciences antérieures relatives à des phénnomènes plus généraux, plus abstraits, moins compliqués et indépendants des autres. Cette considération me semble d'une telle importance, que je ne crois pas possible de comprendre réellement, sans y avoir égard, l'histoire de l'esprit humain*.[13]

Con esta ley de Comte se establecen ciertos puntos cruciales en la sucesión histórica de las ciencias en los cuales se presenta la forma sistemática de una ciencia partiendo de las verdades de las ciencias que la preceden en el orden gradual junto con las inducciones que constituyen a esta ciencia. El estudio de la dependencia entre las verdades se puede seguir a través de cada una de las secciones de las ciencias, a través del despliegue de cada una de estas secciones; cada relación de esta clase que se establece permite fijar en el momento del establecimiento perfecto de las verdades necesarias para la deducción el término antes del cual la verdad dependiente no puede ser descubierta o no puede ser expresada deductivamente.

El problema que queda cobra ahora la forma más general; determinar la parte de la sucesión de verdades no condicionada por este orden. No se puede decir que las leyes de la gravedad no fueron encontradas hasta la época de Galileo porque hasta entonces no

existieron las premisas matemáticas para semejante descubrimiento. La geometría sintética nació mucho tiempo después de existir ya las premisas para semejante ampliación de la ciencia. Ya con esto vemos cómo la ley antedicha no hace sino establecer momentos del tiempo antes de los cuales no pueden ser encontradas ciertas verdades y que, por lo tanto, el retraso en el hallazgo de las verdades cuyas premisas habían sido ya encontradas ofrece una tarea muy interesante y amplia.

En primer lugar, el progreso de las ciencias de la naturaleza dentro de los límites establecidos por la relación legal indicada depende del desarrollo de ciertos conceptos (punto en cuyo esclarecimiento ha prestado grandes servicios Whewell) y del desarrollo de los métodos (otro punto al que sometió a una investigación profunda especialmente Apelt). Así, el concepto eleático del ser idéntico a sí mismo, que no permitía ninguna contradicción, era necesario para que en la concepción de la naturaleza se presentara la explicación con base en unidades invariables, de átomos, con lo cual se prepararon nuevos progresos. Así también, pasando ya de la formación de los conceptos a la de los métodos, la matemática fue elevada por Platón a un punto de vista más alto al tomar conciencia de los métodos analíticos de los geómetras y desarrollarlos con un método claro. También dice Mill a este respecto: las ciencias más especiales y completas no sólo necesitan de las verdades de las ciencias más sencillas y generales, sino también, y en mayor medida, de sus métodos. La inteligencia científica, tanto en el individuo como en la especie, tiene que conquistar en las etapas más elementales aquel arte de la investigación y aquel canon de la demostración que habrán de aplicarse en las ramas superiores.[14] Por consiguiente, los métodos rigurosos encuentran aplicación en las ciencias cuyos objetos son más complicados en una etapa ulterior, después que han dominado ya en ciencias más sencillas.

Por otra parte, el progreso de las ciencias de la naturaleza depende de una condición negativa. La historia de los progresos de las ciencias es, al mismo tiempo, la historia de la limitación de la suma de prejuicios que ocupan en la conciencia de la sociedad el lugar de las verdades correspondientes. Los prejuicios teológicos y metafísicos de la sociedad son como el medio resistente dentro del cual tiene que transcurrir el movimiento de la ciencia, y han sido sometidos por Comte, Littré, Mill y Buckle a un análisis penetrante, aunque por desgracia no sin una punta de prejuicio hostil, que les hace desconocer las profundas raíces de la teología y de la metafísica, que sobreviven a todos los cambios de las nociones. Pero una parte no menos importante de esta masa inerte y resistente está constituida por los conceptos naturales abstraídos de la apariencia sensible, que es considerada como verdadera, conceptos que no raras veces se hallan fijados en el lenguaje. Una idea de este tipo la tenemos en esa noción del movimiento que se va amortiguando como hecho primordial; otra, en la idea del movimiento circular como la forma natural de movimiento de la clase superior de los cuerpos. Si queremos comprender el poder del orden conceptual fijado por Aristóteles y transmitido a la Edad Media con su δύναμις y su ἐνέργεια y su ἐντελέχεια tenemos que partir del hecho de que tales conceptos representan una sistematización de la representación natural fijada en el lenguaje. En esta ramificación amplia de prejuicios que forman un todo vivo, entra,

como otro elemento más, la masa creciente de noticias, fácilmente creídas, sobre hechos, mentiras e invenciones de dragones, gigantes, brujas y todo el tropel innumerable de fantasmagorías que dominaba la mente de los hombres en siglos anteriores. El estudio de esta condición negativa del progreso de nuestro saber natural condujo a Buckle a su concepción acerca de la importancia del escepticismo progresivo para la marcha de la civilización europea en los siglos XVII y XVIII; pero precisamente la forma de superstición más difícil de ser sometida al análisis científico y de ser disuelta por él, la que prende en la apariencia sensible y en los conceptos derivados de ella, se escapó a su atención. Frente a esta proliferación amazacotada de prejuicios y supersticiones en el curso de las edades tenemos que al progreso del saber natural se alía una grandeza de inspiración y los siglos XVI y XVII constituyen la época heroica de la ciencia moderna, lo mismo que el siglo de Anaxágoras y de Sócrates constituye la época heroica del pensamiento griego.

6

Las ciencias acerca del hombre, de la sociedad y de la historia no constituyen la totalidad de una construcción lógica que sería análoga a la articulación que nos ofrece el conocimiento natural. Todavía no se puede resolver si estas ciencias llegarán jamás a las proximidades de semejante construcción lógica. Evitando, pues, analogías perturbadoras, habrá que tratar de explicar el sistema de causas y el orden interno de esta rama de la historia basándose en la posición del conocimiento con respecto a esta otra mitad de las ciencias, por decirlo así, el otro hemisferio del globo intelectual. Con estas proposiciones, que no hacen sino expresar la situación real, destacamos una idea que se mueve dentro de los límites de lo que hoy nos es cognoscible, separándola del supuesto fundamental indemostrable en cuya virtud trató de establecer Comte la posición de esta parte de nuestro conocimiento dentro de la historia general de las ciencias. Este supuesto fundamental de Comte ha sufrido diversas modificaciones por parte, especialmente, de los investigadores ingleses, quienes abarcan la historia de las ciencias del espíritu y su futuro en forma que se desvía por completo de la profunda investigación alemana; se produjo un inquieto movimiento cuyas ondas se extendieron hasta Alemania misma.

Podemos distinguir dos modificaciones esenciales de esta visión fundamental que trata de someter el conocimiento de los fenómenos espirituales al conocimiento ya adquirido de la naturaleza. Cualquiera de esas dos subordinaciones habría de cambiar por completo la actitud del conocimiento con respecto a los fenómenos espirituales que tendría por objeto y arrojaría una sombra profunda sobre los esfuerzos realizados. De hecho, aquí tiene sus raíces el desprecio de Comte por la política y la psicología actuales y el de Buckle por la ciencia histórica actual.

El punto de vista de Comte, que trata de someter el espíritu al conocimiento natural, considera que el estudio del espíritu humano depende de la ciencia fisiológica y las uniformidades que podemos percibir en la sucesión de estados espirituales son efecto de la uniformidad en los estados del cuerpo, negando de este modo que se pueda estudiar por sí la "legalidad" de los estados psíquicos. A esta situación corresponde la posición de

la ciencia de la sociedad en la historia de las ciencias. Como tiene por supuesto las verdades de todas las ciencias de la naturaleza, no pudo menos de llegar más tarde que todas ellas a la etapa de madurez, es decir, al establecimiento de aquellas verdades que traban las restantes en un todo científico. La química entró en la segunda mitad del siglo XVIII, con Lavoisier, en esa etapa; la fisiología al comienzo del siglo XIX, con la teoría citológica de Bichat; así, pues, le parece a Comte que la constitución de las ciencias de la sociedad, como clase suprema de los trabajos científicos, corresponde a su propia época, y, en ella, a él. Sin embargo, y éste es uno de los puntos en que se muestra la mirada genial de Comte a pesar de su propensión a la reglamentación uniforme de las ciencias, la relación lógica entre las ciencias sociales y el conjunto de las precedentes, especialmente la última, la biología, que también abarca nuestro escaso conocimiento de los estados psíquicos, es distinta de la que se da entre cualquiera de las ciencias precedentes y las verdades que las condicionan. La dependencia lógica parece cambiar. La relación entre deducción e inducción se invierte en este punto cimero de las ciencias. La generalización con base en el material ofrecido por la historia constituye el centro de gravedad del método de las ciencias sociales y la deducción, partiendo de los resultados de la biología, no sirve sino para la verificación de las leyes así encontradas.

En la base de esta concepción tenemos dos supuestos indemostrables, independientes entre sí, que subordinan el estudio de los fenómenos espirituales al conocimiento natural. El supuesto de la condicionalidad exclusiva de los estados psíquicos por los fisiológicos no es sino una conclusión precipitada basada en hechos que, según el juicio de fisiólogos sin prejuicios, no permiten ninguna decisión.[15] La otra afirmación, que la percepción interna es imposible y estéril —una empresa que nuestra posteridad habrá de ver, para su diversión, puesta en picota en las tablas— ha sido derivada de un análisis impreciso y confuso del proceso, que en modo alguno demuestra la imposibilidad del mismo; y tampoco se demuestra haciendo ver la imperfección de los resultados obtenidos hasta ahora. El gran movimiento de la ciencia psicológica inglesa y alemana despierta esperanzas bien distintas en las mentes destacadas dedicadas a la materia y sólo el futuro podrá decirnos si de tales trabajos surgirá una psicología asociacionista cuyas leyes posean validez absoluta y, al mismo tiempo, sean fecundas para la explicación de lo particular. No es posible sacar ninguna conclusión partiendo de premisas. John Stuart Mill, en los pasajes de su *Lógica*[16] que apuntan en contra de la suposición de Comte, parece sobreestimar el estado actual de la teoría asociacionista. De todos modos, estos supuestos de Comte no están demostrados.

Con esto se pone también en cuestión el lugar que pretende atribuir al estudio de los estados psíquicos como una parte de la biología y a las ciencias de la sociedad como las últimas en su jerarquía de las ciencias, que presuponen a las anteriores para su desarrollo maduro. No está caducada la opinión natural a cuyo tenor estas ciencias, junto con la psicología, ocupan su lugar propio junto a las ciencias de la naturaleza, descansando en sus condiciones cognoscitivas peculiares e independientes, creciendo en primer lugar con sus propios medios de conocimiento, y también fomentadas por los progresos de las ciencias que estudian la superficie de la Tierra y las condiciones y formas de la vida y de

la evolución en ella. La investigación de estas relaciones constituye una parte especialmente interesante de la rama de la historia que me ocupa ahora. La posición que atribuye Comte a las ciencias de la sociedad ni siquiera está de acuerdo con su propia reforma de las mismas, que descansa, en primer lugar, en el análisis de los hechos que se dan en la historia y que pudo haberse realizado con completa independencia de los últimos progresos de la ciencia natural y hasta en una etapa anterior. Otra cosa es, naturalmente, que los métodos se desarrollaran primero en las ciencias más sencillas y más alejadas del mundo de nuestros movimientos de ánimo, y en ello tenemos una causa cooperante del desarrollo más lento de las ciencias de la sociedad, que con razón destacó Comte y que, sobre todo, desarrolló Mill con agudeza, pero unilateralmente. Así llegamos a la otra posición que pretende también subordinar las ciencias del espíritu a las de la naturaleza.

Reconoce plenamente Mill la independencia de las razones explicativas de las ciencias del espíritu, pero subordina sus métodos al esquema que él ha desarrollado basándose en el estudio de las ciencias de la naturaleza. Hasta podemos decir que nada ha producido tanto efecto en su *Lógica* como el intento del famoso capítulo final que trata de trasladar los métodos desarrollados por la técnica de las ciencias de la naturaleza al campo de las ciencias del espíritu. Cito las primeras palabras que exponen esta su idea directiva. "Si queremos que se produzca alguna vez un acuerdo general de los pensadores con respecto a las cosas más importantes de que se puede ocupar el espíritu humano; si queremos que lo que se ha denominado el estudio propio de la humanidad no sea el único objeto que la filosofía no pueda liberar del empirismo, será menester emplear con conciencia y precaución en estas investigaciones más difíciles los mismos métodos mediante los cuales se establecieron fuera de toda discusión, como se reconoce por todos, las leyes de fenómenos mucho más sencillos. Si algunos objetos proporcionaron resultados en los que estuvieron de acuerdo todos los que ponen cuidado en la demostración; si con respecto a otros objetos se ha sido menos afortunado y desde los tiempos más remotos los espíritus más agudos se ocuparon de ellos sin que lograran obtener un sistema de verdades respetable, asegurado contra dudas y objeciones, podremos esperar borrar esta mancha del rostro de las ciencias si generalizamos los métodos seguidos con tanto éxito en las primeras investigaciones y los adaptamos a las segundas. Los capítulos que siguen representan un intento para facilitar el logro de esta finalidad tan deseable."[17] Plantea a estas ciencias el problema kantiano: "hay que investigar si existen o pueden existir ciencias del espíritu, hasta qué grado de perfección pueden ser llevadas y mediante qué selección o adaptación de los métodos expuestos en las partes anteriores de esta obra se podrá alcanzar este grado de perfección". La solución del problema se encuentra para él en una adaptación de los métodos desarrollados en las ciencias de la naturaleza al campo de las ciencias del espíritu.

Nuestra exposición va a consistir en un enfrentamiento con este punto de vista, con las declaraciones del último libro de la *Lógica* que han sido adoptadas en Inglaterra y Francia por toda una serie de investigadores destacados y cuyos primeros efectos sobre nuestra ciencia los encontramos en la obra de Buckle. En oposición con esta concepción,

nos colocamos en el problema mismo de las ciencias en cuestión, analizamos este problema, descubrimos las desviaciones de los problemas particulares que aquí se ofrecen en comparación con los de las ciencias de la naturaleza, explicamos, partiendo de ellas, el amplio intento de solución que nos ofrece la historia de esta rama de las ciencias. Precisamente Alemania es la patria de aquellos trabajos que han nacido de la sensibilidad más tierna y flexible a las peculiaridades de este ámbito de hechos.

Cierto que ninguno de los investigadores alemanes ha planteado con amplitud suficiente el problema lógico de estas ciencias y mucho menos ha convertido en objeto de su investigación la conexión entre los problemas, los métodos posibles y la trabazón causal en la historia de estas ciencias, al modo como lo han hecho Apelt y Whewell en lo que respecta a las ciencias de la naturaleza. Vamos a inspeccionar el campo de hechos de cuyo estudio se trata.

7

La moral, el derecho, la economía y el Estado constituyen un todo, la vida práctica de la sociedad. Una orientación sobre estos aspectos de la sociedad fue necesaria a estas ciencias mismas no menos que a la filosofía. Las clasificaciones, especialmente las de Schelling, Hegel y Schleiermacher contienen elementos constructivos inaccesibles a la demostración exacta. Con un sentido más realista investigaron las propias ciencias morales y políticas particulares, que se afanaban, como es natural, por delimitar claramente sus dominios. Al distinguir Roscher como aspectos distintos de la sociedad el lenguaje, la religión, el arte, la ciencia, el derecho, el Estado y la economía, observa: "Pero en medio de este parentesco general es fácil de ver que el derecho, el Estado y la economía constituyen como una familia más estrecha (ciencias sociales en sentido estricto). Se limitan casi exclusivamente a lo que Schleiermacher llama acción efectiva."[18] Arnold, a propósito de su investigación de la naturaleza del derecho, ha tratado de determinar la relación recíproca de estos diversos dominios de la vida práctica.[19] "Existe la conexión más estrecha entre la vida económica, jurídica y política de un pueblo. Como que estos tres campos no son sino las tres diversas partes de un solo e idéntico dominio, el de la vida práctica exterior que, en un sentido más estrecho, podríamos denominar orden civil o sociedad del pueblo. En la realidad y en la vida no se puede dar nunca una economía sin derecho, un derecho sin Estado y un Estado sin economía. Son los tres lados de un triángulo que se juntan recíprocamente y que entre los tres constituyen una figura cerrada." Estos tres lados de la vida práctica los designa Arnold como elementos o factores de la vida nacional. El lenguaje, el arte, la ciencia, la moral, el derecho y el Estado representan para él los factores que componen y producen la vida nacional. Los tres primeros podemos considerarlos preferentemente como manifestaciones espirituales de la vida de los pueblos. "Entre ellos, por un lado, y otro grupo de manifestaciones de la vida nacional en los cuales el elemento corporal o físico actúa con mayor profundidad y anchura, se halla como eslabón intermedio la moral

nacional." "Hablamos de moral en el sentido más general, y no sólo entendemos por ella lo que corrientemente se suele designar, en un sentido más estrecho,, como moral, sino también aquello que se designa como moralidad en oposición con los usos y costumbres más exteriores, la interna actitud moral de los hombres, ya sea que encarne o no en determinadas acciones. Y en este sentido más amplio, en el que la moral se encuentra justamente en el centro de la vida nacional, la calificaba de eslabón intermedio." De estas palabras de Anold se ve claramente, sin mayor investigación, que también la moral tiene que ser considerada como uno de los aspectos de la vida práctica de la sociedad junto a la economía, el derecho y el Estado.

La teoría de Adam Smith ha conducido por primera vez en la economía política al intento de trazar una deducción psicológica de estos factores de la vida práctica de la sociedad, y autores de otras ramas de las ciencias en cuestión han desarrollado esta concepción. Knies en su *Economía política*, partiendo de la distinción entre la utilidad propia y el sentido comunal, ha distinguido tres impulsos fundamentales, el afán por el propio bienestar, el sentido por lo común y el sentido de la equidad y del derecho.[20] Arnold encuentra que la circunstancia por la cual la economía, el derecho y el Estado no constituyen sino los tres aspectos diferentes de una vida práctica o del orden civil se funda psicológicamente en que "cada campo descansa en un impulso particular, congénito, pero también, al mismo tiempo, en los otros dos que dominan y determinan, en primer lugar, los otros dos campos: el económico en el amor propio, el jurídico en el sentido de la justicia, el político en el sentido público". Rumelin desarrolla en sus trabajos una variedad de estas teorías.

Todo teórico habrá de reconocer la existencia de fuerzas fundamentales de la sociedad, naturalmente como hechos complejos y derivados, por muy difícil que sea lograr comprobaciones exactas sobre ellas. Pero cuando Arnold afirma la existencia, además, de tres impulsos fundamentales congénitos del alma individual como realidad psicológica, tenemos un supuesto que en nada aventaja a las construcciones más desviadas de la filosofía especulativa. De este modo, uno de los problemas mayores y más oscuros de la ciencia, el origen de los órdenes poderosos y vivos de la sociedad, dentro de los cuales nacemos y morimos, es explicado por impulsos congénitos inventados, que no hacen sino añadir a la realidad de la existencia de esos órdenes sociales la capacidad para los mismos en calidad de una fuerza mítica. Representa un individualismo falso destacar a los individuos, que son elementos de la interacción social, de esta interacción y equiparlos con instintos congénitos. No hay ninguna psicología exacta que pueda fundar con los medios de que disponemos una suposición de tanto alcance que, sobrepasando el campo de nuestras experiencias, pretenda construir la constitución final de un individuo aislado que no existe en ninguna parte. Por otra parte, sin embargo, sólo estos individuos o grupos bien delimitados de los mismos, tales como se nos dan intuitivamente en la interacción social, constituyen los sujetos para los predicados de una ciencia exacta. Porque esos sujetos abstractos e inciertos por la amplitud del concepto, a que se han acostumbrado, particularmente a partir de Hegel, las ciencias políticas e históricas, tienen que ser eliminados cada vez más, como hace tiempo

ocurrió en las ciencias de la naturaleza.

Partimos de los individuos. Se dan formas constantes en que se mueven las interacciones de las voluntades en la sociedad. Permanecen mientras las voluntades individuales van apareciendo y desapareciendo en el escenario de la vida. Estos modos de relación, que se presentan entre las voluntades, a tenor de su naturaleza, bajo las condiciones generales de la Tierra y que permanecen como tales en el vaivén de los individuos, se nos ofrecen como sistemas que, con un conocimiento más perfecto, podríamos derivar de la naturaleza misma de estos modos. Un sistema semejante contendría entonces los conceptos y leyes generales con los que se podría comprender el aspecto correspondiente de la vida práctica de la sociedad.

Sobre una relación fundamental, en apariencia tan sencilla, surge el sorprendente desarrollo del todo que denominamos sociedad y que brinda constantemente a la investigación nuevos enigmas. Más enrevesada, más misteriosa que nuestro propio organismo y que su parte más misteriosa, el cerebro, se presenta la sociedad frente al individuo como un objeto de su consideración. No hemos construido este todo, dentro del cual estamos trabados como elementos en interacción con otros elementos, y hasta hoy sólo conocemos unas cuantas leyes indeterminadas según las cuales actuarían los individuos entre sí. Aunque sean los mismos procesos aquellos de cuyo contenido total tenemos conciencia mediante la percepción interna y aquellos que construyeron este todo fuera de nosotros, no por eso captamos sus leyes. De aquí surge esa relación sorprendente que adoptamos frente a la sociedad. Todos los hechos en ella nos son comprensibles; sobre la base de la percepción interior de nuestros propios estados los podemos reproducir en nuestra representación hasta un cierto punto, acompañarlos de odio y amor, de alegría apasionada y de todo el juego de nuestros sentimientos, mientras contemplamos ese mundo en que nos percibimos a nosotros mismos como elementos que actúan entre otros elementos. Porque este mundo nuestro es la sociedad y no la naturaleza. Ésta es para nosotros muda y sólo de vez en vez parece encenderse con una chispa de vida y de interioridad gracias al poder de nuestra imaginación; pues en la medida en que somos un sistema de elementos corpóreos que se halla en interacción con ella, ninguna percepción interna acompaña al juego de esta interacción. Por eso, también, posee la naturaleza para nosotros la expresión de una sublime serenidad. Por el contrario, en el juego de las interacciones de la sociedad se hallan presentes todos nuestros afectos de una manera viva, porque nosotros mismos nos percatamos interiormente, con una viva inquietud, de los estados con que se construye su sistema. Pero las leyes a cuyo tenor transcurren estas interacciones de las unidades psicofísicas en la sociedad nos son, podemos decir, que desconocidas, mientras que la interacción de las partículas materiales de la naturaleza se despliega ante nosotros en una conexión cada vez más grandiosa, basada en las relaciones espaciales y en las leyes del movimiento. Y esto aumenta no poco la impresión de inquietud, el temple afectivo con que consideramos a la sociedad. Construimos la materia valiéndonos de un análisis ideal de partículas elementales pequeñísimas, incapaces de existencia autónoma, sólo pensables como componentes de las moléculas. Las unidades cuyos modos de interacción solemos distinguir como moral,

derecho, economía, Estado, son individuos, totalidades psicofísicas, cada una diferente de las demás, cada una un mundo por sí. Pues el mundo mismo no está en otra parte que en la representación de un individuo. Esta intensidad de un todo psicofísico, dentro del cual toda la inmensidad de la naturaleza conocida por nosotros no es más que parte del contenido de la vida, el mundo de la representación, podemos patentizarla del mejor modo si investigamos cómo la intuición singular se construye con sensaciones y representaciones y, luego, una formación surgida de semejante acumulación de elementos funciona, a su vez, como elemento simple en el enlace y separación conscientes de las representaciones. Y cuán infinitamente más complicadas y díscolas a la investigación deben ser las interacciones que tienen lugar entre estos todos psicofísicos en calidad de elementos, que son las que producen los fenómenos de la sociedad. Podemos, pues, darnos cuenta en qué poco grado se puede esperar una solución de estos problemas, que pertenecen a los más difíciles de todas las ciencias, apelando a una deducción con base en tres impulsos fundamentales o de cualesquiera otras relaciones psicológicas fundamentales.

Pero todavía se complican los fenómenos porque en la sucesión de las generaciones se van acumulando estas interacciones. Sólo la última y breve parte de esta cadena de generaciones emerge de la oscuridad con una luz crepuscular, hasta desembocar en la claridad de los días históricos. Consecuencia de esto es la imposibilidad de comprender los estados de épocas anteriores en forma directa partiendo de la naturaleza humana, tal como podríamos creer captarla objetivamente en la actualidad, por lo menos en sus rasgos generales. En la sucesión de las generaciones se amontonan los efectos de circunstancias particulares en forma imprevisible, incalculable. Así, por ejemplo, nos damos cuenta que en algunas épocas y círculos de la Edad Media se da un extraordinario dominio de las representaciones religiosas en todos los hombres, aunque, por otra parte, la apariencia exterior de la vida y los motivos manifestados sean también verdad. Si colocamos como base nuestra propia percepción de los estados internos de los hombres actuales, tendríamos que considerar que muchos elementos de esas épocas no eran más que meros modos expresivos y convención. Pero hay que considerar, además, que, por el momento, no podemos contestar a la cuestión de si, dentro de ciertos límites, se pueden considerar como iguales los hombres de diversas épocas por lo que se refiere a la intensidad de sus motivos; esta cuestión fundamental de la historiografía fue resuelta por los historiadores del siglo XVIII en un sentido bien diferente que por la dirección histórica que comenzó con los románticos. Y así, la sociedad, los diversos aspectos de su vida, la historia, son para el individuo, esta criatura de un día que ni produjo todo ni lo vio nacer, un misterio infinitamente intricado, a pesar de que cada una de las partes que componen los estados y procesos de esa sociedad los conozca en la propia percepción interior o pueda reconstruirlos dentro de ciertos límites, y a pesar de que él mismo sea un elemento conscientemente activo en este todo enorme.[21]

8

Esta posición del individuo cognoscente con respecto a la moral, la economía, el derecho y el Estado (cuyo análisis más preciso aparecerá en el curso de nuestra investigación) tiene como primera consecuencia una dirección original y una manera especial del interés en este campo, que es muy diferente del que despiertan los hechos de la naturaleza.

Esta realidad histórica se funda en el rasgo básico más elemental de la constitución lógica de este grupo de ciencias. El individuo es, al mismo tiempo, un elemento en las interacciones de la sociedad, un punto de cruce de los diversos sistemas de estas interacciones, reacciona con una dirección volitiva y con una acción consciente sobre los efectos de las mismas y, por otra parte, es una inteligencia contempladora, investigadora. El juego de las causas eficientes en que se nos presenta la naturaleza es sustituido aquí por el juego de los motivos, de los fines. Por esto, el problema teórico fundamental de todo este ámbito del conocimiento lo constituye la naturaleza especial de las relaciones causales que rigen entre los motivos del individuo, en un orden superior, entre los individuos o entre las fuerzas totales compuestas de la sociedad y de la historia. La cascada de agua se compone de partículas de agua homogéneas, que chocan entre sí, pero una sola frase, que no es más que el hálito de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos dentro de puras unidades individuales, que no son comparables entre sí: así de diferente es el motivo, que entra en la representación, de toda otra clase de causas. Aquí radica el meollo de las ciencias, en particular de la filosofía. Se halla en el tránsito de los hechos de la realidad al deber, al fin, al ideal.

De esta situación se desprende que, frente a diversos aspectos de la sociedad, la reflexión teórica aparezca primero inseparada de la actitud práctica. Existe una etapa en la historia de cada una de estas ciencias en la cual el entendimiento lógicamente disciplinado, que penetra en las ramificaciones más finas del derecho, del Estado o de la vida económica, se halla ocupado exclusivamente con la elaboración del sistema correspondiente de la vida social, sin poseer todavía un interés bastante fuerte en la pura fundamentación y explicación teóricas. Una etapa semejante precede en todas estas ramas a la aparición del espíritu de investigación teórica. Cuando éste aparece es cuando se desarrolla un sistema completo de actividades teóricas y prácticas entretejidas. Con respecto a esta etapa primitiva, tropezamos con una algarabía de direcciones contrapuestas de la explicación histórica, que atraen particularmente el interés del teórico de la metodología. La derivación del lenguaje, de las costumbres, del derecho, del Estado, partiendo de una invención racional, fue sustituida por la grandiosa visión de un espíritu popular inconsciente, que crea a la manera del genio artístico, en un crecimiento orgánico de sus manifestaciones capitales de vida. Esta analogía, sostenida por la fórmula metafísica de un espíritu cósmico que crea inconscientemente, desconoció la diferencia que existe entre las creaciones que descansan en una capacidad potenciada de la intuición y aquellas que son producidas por el áspero trabajo del entendimiento y de la previsión. La primera actúa inconscientemente en el despliegue legal de sus imágenes, como lo podemos estudiar en esos procesos elementales descubiertos por Juan Müller; el entendimiento que trabaja con conceptos, fórmulas e instituciones es de otra índole.

También en este punto podemos percatarnos cómo los grandes problemas de la explicación histórica se van resolviendo poco a poco mediante un análisis científico riguroso en lo que respecta a un grupo limitado de hechos. Considero el tercer volumen de la obra de Ihering *Espíritu del derecho romano* como la investigación fundamental para todo ese grupo de cuestiones, pues es una obra que representa, también para el filósofo, un tesoro inapreciable y que hace posible por primera vez una profunda filosofía del derecho.[22] "La teoría que domina actualmente hace datar la aparición de la jurisprudencia en la historia de una época relativamente tardía"; la jurisprudencia habría aparecido una vez que los conceptos fundamentales del derecho se hallaban hacía tiempo elaborados y perfilados, demasiado tarde, pues, para participar en una formación creadora del derecho. Frente a esta concepción presenta lhering la demostración de que los conceptos y fórmulas del derecho romano antiguo son el resultado de un arte jurídico consciente, intelectualmente disciplinado, áspero trabajo del pensamiento jurídico, proceso que no se conserva en su forma fluyente original sino "objetivado y comprimido en brevísimo espacio, es decir, en forma de conceptos jurídicos". Nos muestra cómo el método jurídico, el del entendimiento analizador, trabaja con su material, las circunstancias reales de la vida, y con una técnica deliberada en la estructura del viejo proceso romano y del negocio jurídico y luego en la estructura de los conceptos jurídicos materiales de esta vieja jurisprudencia romana.

El mismo problema se repite por lo que se refiere a la etapa del arte político que precede a la fundación de una ciencia política en las luchas vigorosas de las escuelas iusnaturalistas más viejas con Platón y Aristóteles. La relación de los conceptos y máximas desarrollados por el arte político de la gran época política creadora de las ciudades griegas, la relación del espíritu de estas ciudades-Estados y de sus alianzas con las aportaciones de los teóricos más antiguos, constituirá una parte capital de nuestras investigaciones histórico-críticas sobre el derecho natural de los sofistas que emprenderemos en primer lugar.

Corresponde un interés destacado a esta misma circunstancia dentro del campo de la moral y de la moralidad porque, en virtud del predominio exclusivo del espíritu sistemático, apenas si se conoce en este campo esta *clase* de investigación y en él habrá de cobrar influencia preponderante en la elaboración de una ética científica.[*]

En este punto podemos fundamentar con mayor precisión lo que no hicimos sino señalar más arriba, el ordenamiento de la moral en la serie de las manifestaciones capitales de la vida práctica de la sociedad, ya que no podía llevarse a cabo sin explicar antes la posición del espíritu práctico con respecto a la ciencia dentro de la moral. Más de dos milenios de duración cuenta la investigación científica acerca de lo moral; se presentó en medio de la efervescencia total de las ideas morales y acompañada de la atención más tensa de los contemporáneos. También más tarde llegaron tiempos en los que la moral fue celebrada como la reina de las ciencias, como esa época de la *Stoa*, en la que por primera vez se sustrajo la dignidad de la voluntad moral a la dependencia de la idea del Estado, que todo lo dominaba, y constituyó la sustancia de la existencia para grandes caracteres. Pero sólo para nosotros, que tratamos de investigar el juego inmensurable,

intrincado de las interacciones en la sociedad, las grandes formas de su trabazón que sostienen el mundo social como otros tantos pilares, sólo en la etapa actual de las ciencias morales y políticas cobra la ciencia de lo moral su verdadera significación teórica por su conexión con las ciencias afines y su alcance práctico por su conexión con las luchas, los grandes peligros y los poderosos movimientos de la sociedad.

La idea de la que depende la conexión de la moral con las otras ciencias de la sociedad y, con ello, su desarrollo normal, es que posee un objeto real, lo mismo que la jurisprudencia, la política y la economía: el mundo y la historia de las costumbres; este mundo deberá ser investigado junto a las profundidades de la conciencia moral personal (la que es, siempre, la de un hombre del círculo cultural actual y nacionalmente determinado, o el esquema abstracto de una conciencia semejante) en la parte analítica fundamental de la moral y sólo sobre esta base ancha y segura se podrá levantar la teoría sublime de los ideales morales.

Observa Kant en las noticias sobre sus clases (1763) que "en la teoría de las virtudes de cada época considera histórica y filosóficamente lo que ocurre antes de mostrar lo que debe ocurrir".[23] En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aparecen luego estos dos modos de consideración separados por completo y la ética es dividida en una parte empírica, antropología práctica, y en una racional, la auténtica moral. Pero el nombre de ética abarca todavía los dos modos de considerar la materia.

John Stuart Mill abarca en su amplio estudio de la sociedad la etología, la ciencia de la sociedad y la técnica de la ética. La etología es para él la ciencia de las leyes generales de la formación del carácter, que muestra la acción de las leyes simples del espíritu en las combinaciones complicadas de las circunstancias y la compara con el estudio de los diversos tipos de la naturaleza humana. La ciencia de la sociedad investiga las acciones de masas enteras de hombres y las diversas manifestaciones que componen la vida social. La técnica desarrolla los principios de la práctica, es decir, el patrón para enjuiciar los fines; desarrolla con la regla general de la promoción de la dicha de todos los seres sensibles el principio último de la moral, de la política y de la estética. En esta clasificación podemos ver bien el lugar que corresponde a las investigaciones de que aquí se habla, pero no parece que Mill se percatara de la significación de la conexión de hechos que constituye su objeto. El mejor conocedor alemán de la ciencia de la sociedad, R. von Mohl, ha subrayado a menudo con gran energía la necesidad de una teoría moral del Estado dentro del orden de las ciencias de la sociedad. Pero no entiende con ese nombre una amplia fundación analítica de la moral, que tendría por objeto las costumbres de la socieded, sino una parte aplicada de la misma, que aplica el criterio de la ley moral a las circunstancias de la vida pública y tiene que explicar con precisión la diferencia que existe entre las prescripciones de esta ley y las del derecho y la política.[24] Pero las lagunas que él tan vivamente siente en las consecuencias de la ley moral nos muestran que a la ética le ha faltado con mucha frecuencia el interés por el Estado.

Si percibimos e investigamos un determinado lugar de los confines entre la antropología y la historia, por una parte, y la moral, por otra, se nos hará patente el punto de enlace entre el estudio de la naturaleza humana y de la historia y la construcción del

ideal ético. Es verdad que el estudio de las acciones de los hombres, de los cambios de sus costumbres y de lo constante en las mismas, carece de valor para la fundación de la ética. No hay ningún puente que nos conduzca de la visión de los caracteres humanos y sus acciones confusas al deber ser, al ideal.

Cuanto más ahondamos en la conexión de acción, motivo y carácter, que constituye el objeto de la experiencia de la vida, tanto más parece alejarse de nosotros la posibilidad de una ética. Sólo en nosotros mismos poseemos una experiencia de la vida de primera mano; en el interior de otros individuos penetramos con la luz de la analogía. Pero aun en nosotros, sólo la conexión entre acción y motivo transcurre en la conciencia; los motivos surgen de un modo para nosotros completamente misterioso. Por eso el carácter del hombre es, para él mismo, un misterio que sólo sus acciones le patentizan en parte. Con frecuencia, hasta la misma relación entre motivo y acción, presente en la conciencia, se sustrae a su penetración plena. De todas nuestras acciones pasadas, el motivo nos es claro sólo si, por entonces, nos lo esclarecimos con un examen esforzadamente deliberado; y en este respecto nos hallamos rodeados de un horizonte no demasiado grande, que a medida que avanzamos, al igual que ocurre con el horizonte externo, cambia, de tal suerte que mientras van surgiendo cosas nuevas otras se van haciendo invisibles. Por otra parte, en las acciones actuales el impulso consciente no es siempre el efectivamente actuante. Las fuerzas más eficaces prefieren permanecer sumidas en el fondo, en la vida. La transparencia de la conexión entre carácter, motivo y acción es propia de las figuras del poeta pero no de la visión de la vida real. Por eso también lo estético en la figura del hombre real se debe a que sus acciones aparecen como acompañadas de un reflejo del alma que las produce con más fuerza que en el hombre medio. El entendimiento es el que concluye retrospectivamente, a partir de las acciones consideradas en conjunto, e intenta una reconstrucción artificial y, si tiene conciencia de los límites de la experiencia de la vida en virtud de su propia experiencia, sabrá distinguir entre esos hombres raros cuyo carácter lo podemos perfilar con justeza mientras los vemos actuar, sin riesgo de que sus acciones nos engañen, y los otros cuyo carácter se calcula por la proporción media de sus acciones cuando ha terminado la historia de éstas: hombres, por lo tanto, que nos proporcionan más que una resultante contingente que un día de vida podría haber cambiado. También el historiador deberá distinguir estas dos clases de hombres. Esta investigación del individuo es una de las realizaciones más altas del entendimiento histórico. Pero el moralista, en contraposición con el poeta y el historiador, no encuentra el objeto principal de su análisis en este mundo de experiencias internas y externas sobre los modos de actuar de los hombres, aunque bien le pudiera parecer así al llamado “sano entendimiento humano”.

Lo moral, un determinado sistema de relaciones que rige entre los individuos, un determinado aspecto, modo, género de interacciones entre ellos, no está en modo alguno separado de la acción efectiva de estos individuos, pues ¿dónde podría estar su sede? Pero el destacar lo que constituye lo moral en este mundo de caracteres, motivos y acciones ofrece extraordinarias dificultades. Y por encima de estos fenómenos se nos revela otro ámbito de hechos no menos real, pero en el cual poseemos ya lo moral

destacado, en forma pura. Constituye la parte para nosotros más importante del sistema de las formas de relación moral que rigen en la sociedad.

Lo moral se nos ofrece en una doble forma y las dos constituyen punto de partida del análisis para las dos escuelas modernas de moral más destacadas. Se encuentra como juicio del espectador sobre las acciones y como parte constitutiva de los motivos que les presta un contenido independiente del éxito de las acciones en el mundo exterior. Lo moral es lo mismo en esas dos formas que se producen por la índole de este modo de interacción y que constituye la totalidad del mundo moral, ya se trate de una fuerza viva de la motivación o de una fuerza que reaccione desde fuera frente a las acciones de otros individuos, con una aprobación o desaprobación imparcial. Esta importante proposición se puede demostrar de la siguiente manera. En cada caso en que me encuentro, como actor, bajo la compulsión de un vínculo moral, esta vinculación se puede expresar por la misma proposición que se halla en la base de mi juicio de espectador. Mientras la ética no ha atendido más que a una de estas dos formas —así Kant y Fichter al encontrar lo moral en la fuerza que actúa vivamente en la motivación y los moralistas ingleses más destacados y Herbart en la fuerza que reacciona desde fuera ante las acciones— se le escapa la visión fundamental e íntegra. En la aprobación y reprobación del espectador imparcial tenemos lo moral destacado (lo que significa una ventaja enorme) pero en una forma pálida, pues la relación interna del motivo con todo el contenido del espíritu que se revela tan poderosamente en las luchas morales del actor, en este caso se atenúa extraordinariamente. Por otra parte, cuando se convierte en objeto directo de la investigación lo moral de la motivación, apenas si es posible destacarlo. Así pues, los juicios morales se nos presentan como la forma de lo moral más importante para la investigación; pero la forma doble con la que el sistema moral actúa en toda la sociedad en un juego infinitamente ramificado de acciones y reacciones es lo que constituye lo moral íntegramente.

Aquí tenemos, pues, el lugar, en los confines entre la antropología y la historia, por una parte, y la moral, por otra, que nos ofrece lo moral —que por su índole es regla y exigencia— como realidad en su despliegue histórico y social más amplio. Aquí tenemos el punto de enlace entre el estudio de la historia y el de la naturaleza humana, por una parte, y la construcción de la ética por otra. Aquí se halla la realidad del sistema de lo moral en la sociedad.

Podemos aclarar también la relación de esta realidad de lo moral con la experiencia de la vida del siguiente modo. El juicio moral sobre una acción en su forma refleja puede ser considerado como una conclusión cuya premisa mayor corresponde a la conciencia moral y la premisa menor a la experiencia de la vida. La serie completa de todas las premisas mayores de este género de conclusiones posibles constituiría el contenido pleno de la conciencia moral; y toda la serie de premisas menores particulares correspondería al material de la experiencia de la vida.

Este sistema moral, como parte constitutiva del orden y de la articulación de la sociedad, ha sido conocido por nosotros como un campo múltiplemente escalonado de impulsos para las acciones y de reacciones a las acciones. Lo dinámico que en ese

sistema encontramos podemos clasificarlo en dos formas de fuerzas. Excluyo en este punto por completo los resultados de la investigación sobre los orígenes de lo moral, pues no son menester, por fortuna, para el problema que nos ocupa. Una de las formas de esas fuerzas la vamos a comprender como conciencia moral. Todo lo que es grande y hace que la vida valga la pena de ser vivida descansa sobre el fondo nunca oscilante de la conciencia. Porque quien posee el sentimiento de su dignidad y se encara severamente con todo lo transeúnte y fugaz, necesita para poder vivir de este fundamento, no sólo en sí mismo sino también en aquellos que ama. La otra forma de fuerza psíquica del sistema moral es también imprescindible para el señorío de ese sistema sobre el anchísimo campo de la sociedad entera. Está constituido por los múltiples sentimientos de los hombres frente a la masa total del juicio ético, al que el individuo tiene que someterse, por lo menos en apariencia; pues están al servicio del poder del sistema moral, forzados como esclavos, hasta los motivos más ínfimos. Así se explica la total diferencia entre las acciones inobservadas de la mayoría de los hombres y su juicio moral, que no es más que el eco impotente de la masa total del juicio ético. La opinión pública, el juicio de los demás hombres, la honra: éste es el vínculo más poderoso del sistema moral. Y si un hombre descarriado estuviera completamente convencido que la mayoría de los que le van a enjuiciar obrarían lo mismo que él si pudieran sustraerse al juicio del mundo, tampoco así se sustraería a ese vínculo, al que se halla sometida su alma como el animal de presa a la mirada de un hombre valiente y el criminal al conjuro de los cien ojos de la ley. Si quiere sustraerse de verdad a esta masa total de la opinión pública moral no podrá resistir el poder de su garra si no se junta con otros hombres, si no vive en otra atmósfera de opinión pública que le sostenga. Este poder de la opinión pública es tan extraordinario, tan afín al de la ley, que si nos figuráramos que dejaba de funcionar un día, la mayor parte de lo que no está protegido por el dique de la ley sería arrastrado por las olas de las pasiones irregulares. En un caso semejante se vería la extraordinaria diversidad de los caracteres encubierta hoy por el poder regulador de la conciencia moral total. Pero este sistema de los juicios morales actúa en el comienzo del desarrollo personal lo mismo que en los que no sienten moralmente por sí propios, y hasta actúa en los de más elevado nivel moral, en el sentido de transmitirles el resultado total de la cultura moral, que nadie sería capaz de sentir en cada momento de la vida como vinculador en todas sus ricas ramificaciones.

Este sistema dominado por dos tipos de fuerzas fundamentales (porque lo moral reina lo mismo por medio del temor, de la ambición y otros sentimientos impuros de los hombres que por el poder de su conciencia) representa una totalidad múltiplemente escalonada, desarrollado en un largo desenvolvimiento histórico, conformada localmente de modo independiente y acuñada en una multiplicidad de formas, y de este modo gobierna a la sociedad. El tronco de este árbol poderoso lo constituye la costumbre. Porque la regla, lo que se repite, la forma de lo general y constante en las acciones, el poder de la imitación de aquello que prende en la voluntad y la atrae, todo esto que constituye la costumbre pertenece, como tal, al sistema de lo moral. Por eso el estudio vivo de las costumbres y de los usos, que con tanta frecuencia son de vida tan tenaz que,

habiendo nacido en su época con un sentido de adecuación, persisten en el presente como prácticas caducas y sin sentido, constituye una rama importante en el estudio del sistema moral. Este sistema se halla comprendido en un ensanchamiento constante en lo que que se refiere a las relaciones de la vida, que antes eran indiferentes desde el punto de vista moral. Nos dice Lotze en su admirable estudio de la moralidad, las costumbres y los usos en el segundo volumen de su *Microcosmos*, inspirado por una delicada sensibilidad moral: "Lo que para el hombre es digno de hacer o de omitir, qué es lo propio en la acomodación de su contorno y de su acción social, lo que tiene que respetar y cuidar, qué es lo que de hecho no tiene valor para él y cómo tiene que fundir todos los elementos dispuestos por él y todos los detalles de su acción en una armónica unidad de vida, todo esto lo aprendemos en un largo curso de educación y nunca lo aprendemos por completo".[25] Constituiría una tarea de mucho alcance trazar un panorama de las formas que componen el contenido de este sistema de la moral, desde los sentimientos morales, las costumbres y usos, los ejemplos y juicios hasta los conceptos, las máximas, los ideales y las ideas; luego el creciente desarrollo de los mismos hasta su adaptación más delicada a la articulación de la vida real y sus bienes; finalmente, el desplazamiento parcial de las costumbres por el derecho. Pues en qué forma ambos confluyen en el derecho consuetudinario nos lo muestra la definición de *mores* por Ulpiano: *tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus*.[26]

La posición del sujeto cognoscente respecto a este sistema moral es en lo fundamental la misma que con respecto al derecho y al Estado. También en este caso el interés es, primero, práctico; también en este caso precede a la ciencia rigurosa una etapa en la que la inteligencia, si bien disciplinada lógicamente y movida en otros campos por intereses puramente teóricos, se preocupa sobre todo del desarrollo del sistema moral mismo. Esta etapa la encontramos muy clara en los afanes éticos de la escuela pitagórica y en la dirección de la escuela socrática. Así, la constitución lógica primitiva de esta ciencia es semejante a la de la política y jurisprudencia más antiguas. Y de la naturaleza señalada del sistema de la moralidad y de su análisis se sigue que la investigación comienza con la conciencia moral y que pasa un largo tiempo antes de que se de cuenta, siquiera sea imperfectamente, del reino objetivo de lo moral.

Dos rasgos fundamentales de la ciencia moral se nos presentan desde su comienzo. El derecho y el Estado nos muestran visiblemente sistemas diversos en países diferentes y por eso ya muy temprano se distingue la forma positiva de los mismos de su forma ideal. Por el contrario, el análisis de las costumbres no indicó la existencia de círculos de sistemas del mundo moral delimitados de tal modo; no conoció más que un sistema ideal que, naturalmente, lo ponía de acuerdo en sus detalles con el sistema objetivo de moralidad que le rodeaba. Al desarrollar su sistema ideal lo ponía a prueba en su realización de detalle ante el juicio moral, que no es más que una manifestación del sistema objetivo existente. Así se produjo un fenómeno observado ya por Schleiermacher, el crítico más grande y más enterado de los sistemas morales. "Todo es tan común a todos que si desaparecieran las huellas históricas nadie tendría un motivo de atribuir una cosa más bien a un sistema que a otro." "Por todas partes se muestran las

mismas clasificaciones y conceptos hasta producir tedio."[27] Pero, al mismo tiempo, estos principios guardan una relación con el material ético ordenado por ellos, por lo que se diferencian de los principios de la explicación natural con ventaja grande de los primeros. Como en este campo todo es vivido y percibido por dentro, los principios no pueden ser falsos sino sólo unilaterales. Cada uno de ellos contiene una parte de aquella verdad que, no esclarecida por conceptos científicos, radica en el sistema enorme de la moralidad objetiva.

[1] Mohl, *Geschichte und Literatur der Statswissenschaften*, I, 6.

[2] Cf., por ejemplo, Knies, *Politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode*, pp. 17 *ss*.

[3] *Ética nicomaquea*, I, 3; II, 2.

[4] Kant (ed. Rosenkranz), XI, p. 241, *Fragmente aus seinen Nachlass*.

* Aunque en este ensayo no se ha establecido la distinción gráfica entre Historia como ciencia e historia como curso histórico, esperamos que el lector salvará fácilmente la diferencia cuando se presente. [T.]

[5] Poggendorff, *Lebenslinien*, 1853.

* Recuérdese lo que dijimos en nuestro epílogo a *Hegel y el idealismo*, donde recogemos lo que sobre el particular nos dice en su estudio sobre *La importancia de los archivos literarios para la historia de la filosofía* (1888-1889). Véase también la nota del autor en la p. 201 de *Mundo histórico*. Además, *El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800* (1867), que publicaremos en el volumen de *Leibniz a Goethe*. [T.]

[6] Cf. para lo que sigue lo que digo en mi ensayo sobre Novalis, *Preuss. Jahrbücher*, 1866, pp. 596 *ss*.[incluido en *Vida y poesía*, que se publicará en breve].

* Piénsese en la *Historia juvenil de Hegel* del propio Dilthey, cuya importancia a este respecto ya hicimos notar en nuestro epílogo a *Hegel y el idealismo.* También en lo que dice Dilthey respecto a los papeles póstumos de Kant en *La importancia de los archivos literarios para la historia de la filosofía* y a la manera de tratar los "papeles". Este ensayo se publicará en el volumen de *Filosofía*.[T.]

* Se refiere, sin duda, a *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland* 1770-1800, publicado en el vol. v de la edición alemana de sus obras y que nosotros engarzamos en el tomo *De Leibniz a Goethe*, que se publicará en breve. Los trabajos sobre el siglo XVII desembocaron en los ensayos que publicamos en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. [T.]

[7] En lo que respecta a uno de los medios señalados, la introducción del concepto de *generación* como unidad interna natural para medir el tiempo de los movimientos espirituales, el autor se congratula de coincidir con un trabajo de Rümelin, aparecido entre tanto, sobre el concepto de generación, en el que se determina con rigor esta unidad por vía estadística.

[8] He tratado de mostrar la relación que la historiografía alemana guarda con esta dirección filosófica del espíritu alemán en algunos puntos interesantes a propósito de los trabajos de Schlosser sobre historia universal. "Schlosser", *Preuss. Jarbücher*, 1862, abril.

[9] *Literatur der Staatswissenschaften*, I, 22.

* *Vid*. el apéndice a *Mundo histórico*, "El desarrollo histórico". [T.]

* Es lo que ha tratado de llevar a cabo en su *Estructuración del mundo histórico*. Vid. *Mundo histórico*. [T.]

** *Vid*. p. XXVII, al final, de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Esta distinción entre filosofía como ciencia —por ejemplo, la fundación de las ciencias del espíritu— y como sentir —desarrollo metafísico de una concepción del mundo— es muy importante en el pensamiento y en la vida intelectual de Dilthey. [T.]

[10] *Philosophie positive*, I, 31.

[11] Especialmente interesante en este aspecto la importancia que cobró la obra de De Maistre *Du Pape* para su "teoría del orden" y para su concepción histórica de la Edad Media. *Vid*. sus propias declaraciones en *Philosophie positive*, 4. 184.

* Apunta aquí la tarea de su vida: fundar y estructurar el mundo histórico, o fundar y estructurar las ciencias del espíritu. [T.]

[12] En lo que sigue desarrollo sólo aquellas proposiciones de Comte que considero como punto de partida, para esta rama de la ciencia histórica, derivado del problema lógico de la conexión causal de la historia de la ciencia de la naturaleza y apto para un desenvolvimiento racional; no abordo la discusión de lo que ha sido puesto en duda por Herbert Spencer, Whewell y otros investigadores, ni tampoco de aquello que ofrece el carácter de una generalización histórico-filosófica no delimitada claramente ni demostrable en rigor.

[13] *Philosophie positive*, I, 100.

[14] Mill, *Obras*, trad, alemana de Gomperz, 9, 28.

[15] Así también Hitzig en sus importantes investigaciones sobre el cerebro, pp. 5, 6 y otras.

[16] Mill, *Lógica* (2ª edición alemana, 1862), 2, 449 *ss.*; cf. también el notable pasaje, I, 536, donde expresa la opinión de que la fisiología probablemente llegará a un grado menor de perfección que la ciencia de la sociedad. Brentano, I, 35 *ss*. De distinta opinión, Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2, 395, pero que también deja en el aire la cuestión del desarrollo ulterior. La crítica más sustanciosa contra la primera proposición de Comte la ofrece Lotze al exponer la incompatibilidad entre procesos físicos y psíquicos.

[17] Mill, *Lógica*, 2, 436.

[18] Roscher, *Nationalökonomie*, I, 30.

[19] Arnold, *Kultur und Rechtsleben*, pp. 17 *ss.*, pp. 89 *ss*.

[20] Knies, *Politische Oekonomie*, p. 165.

[21] Conceptos como "alma del pueblo", "espíritu del pueblo", "organismo del pueblo y del Estado" encuentran una justificación histórica por su oposición al derecho natural. Desde que la concepción del Estado de Platón, como el "hombre en grande", se enfrentó al derecho natural de los sofistas se combaten y completan estas dos teorías imperfectas, al modo que la teoría atómica y la dinámica en la construcción de la materia, y se van aproximando en su desarrollo, lo mismo que ocurre con estas últimas. Como ha sido demostrado muchas veces, y últimamente con agudeza por Stahl en su *Filosofía del derecho*, I, 144, la influencia del derecho romano en la construcción del derecho natural operó a través de la jurisprudencia; de aquí resultó que las *instituta* romanas pudieron ser acogidas en los manuales de derecho natural. A través de la filosofía actuó un error que domina todavía. La ciencia del acontecer psíquico se desarrolló como psicología individual; por medio de una abstracción muerta, persiguió el problema de la dotación original de un individuo desgajado del tronco histórico de la sociedad y de sus interacciones. Y, sin embargo, tenemos que, por ejemplo, las relaciones fundamentales de la voluntad encuentran el escenario de su acción en los individuos pero no su razón explicativa. Frente a este aislamiento y composición mecánica de los individuos buscaron las ciencias de la sociedad fórmulas que dieran satisfacción a la otra mitad de la realidad. Podemos considerar como el tipo más efectivo de estas fórmulas la que Paulo fijó basándose en teorías políticas más antiguas: *civitates esse inmortales, quia scilicet populus est in eo corporum genere quod ex distantibus constat, unique nomini subjectum est, ut habet* ἕξιν μίαν, *ut Plutarchus, spiritum unum*. Estas fórmulas son tan imperfectas como su réplica del derecho natural. El concepto de organismo no hace sino substituir el problema dado por otro, que tampoco está resuelto, y cuya solución probablemente haría ver la gran diferencia de la realidad en los dos dominios comparados, y ciertamente la solución se podrá encontrar de manera más completa acaso en el campo de la sociedad que en el campo fisiológico, como ya lo ha observado Mill. Este concepto seguirá siendo adecuado para ofrecer una serie de incitantes analogías a la consideración filosófica o política de la sociedad, hasta que lo haga inútil una fundación teórica de las ciencias de la sociedad.

[22] Acerca de esta relación de sus investigaciones con la filosofía del derecho, véase el mismo Ihering, III, 1, 299.

[*] En su *Habilitationsschrift* (1864) abordó por primera vez el problema de una ética científica tratando de ofrecer "una fundación analítica de esta ciencia". Es muy sintomática esta primera entrada que hace Dilthey. Aquí vuelve sobre el tema y más tarde al estudiar la posibilidad de una ciencia pedagógica. Le hacía falta establecer primero su fundación de las ciencias del espíritu para que la fundación analítica de esa ciencia pudiera ser verdaderamente científica. Pero así como abordó, ya bien equipado, el tratamiento de la filosofía, de la estética, de la pedagogía, de la religión, como otros tantos "sistemas culturales", como otras tantas ciencias particulares del espíritu, tenía que tratar por separado la ética, que mereció sus primeros cuidados y constituye una preocupación fundamental. [T.]

[23] Kant, *Werke*, 1, 297.

[24] Mohl, *Staatswissenschaften*, I, 44, 116; III, 709.

[25] Lotze, *Mikrokosmos*, II, 378. Véase también el bello estudio de Lazarus sobre el origen de las costumbres.

[26] *Ulpiani fragmenta de leg. et mor.*, § 9.

[27] Schleiermacher, *Kritik der Sittenlehre*, p. 174. Una aguda explicación de estas relaciones, Wehrenpfenning: *Die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen*, Berlín, 1856.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

Addison, 14.
Agustín, San, 204, 205, 345.
Alarcón, Juan Ruiz de, 110.
Alembert, d', 134.
Alfieri, 29, 35, 74, 103.
Anaxágoras, 243.
Anaximandro, 342.
Apelt, 178, 389, 391, 396.
Aristóteles, 3, 10, 11, 12, 13, 34, 88, 101, 109, 113, 116, 183, 269, 312, 343, 344, 346, 375, 385.
Ariosto, 125.
Arnim, 88, 128.
Arnold, 397, 398.

Bach, 234.
Bacon, 14, 332, 345, 374.
Baer, Carlos Ernesto von, 348, 352.
Balzac, 4, 5, 30, 110, 159, 335.
Basarof, 30.
Beck, 134.
Beethoven, 271, 365.
Bentham, Jeremías, 383.
Berkeley, 139.
Beneke, 150.
Bernardo, San, 230.
Bessel, 215.
Bibra, 163.
Bichat, 394.
Black, 347.
Blackwell, 19.
Boccacio, 20, 128.
Boileau, 3, 11, 344.
Bolingbroke, Enrique, 329.
Bopp, 346.

Brentano, 88, 367, 394.
Brucke, 343.
Buckle, 214, 392, 393, 396.
Buffon, 294, 340, 346, 348, 350.
Burke, 105.
Byron, 35, 60, 104.

Calderón, 117.
Carlyle, 67, 73, 103, 190, 335.
Cervantes, 33, 125, 327.
Chamisso, 32.
Clauren, 86.
Cloten, 333.
Colón, 123.
Collins, Samuel, 345.
Comte, 119, 134, 190, 212, 367, 383, 389, 390, 391, 392, 393, 395.
Condillac, 135.
Corneille, 5, 11, 33.
Cuvier, 303, 340, 346, 348, 349, 351.

Dante, 33, 59, 106, 335.
Darwin, 189, 305, 341, 343, 348, 351.
Daubenton, 343, 348.
Delaroche, 3.
Descartes, 11, 14, 133, 136, 137, 165, 189, 292, 350, 381, 388.
Dickens, 4, 5, 29, 31, 33, 67, 103, 106, 111, 128, 159, 271, 319, 355.
Demócrito, 243, 342, 349.
Dicearco, 344.
Diderot, 3, 125, 343, 350, 351.
Dilthey, 310, 335, 357, 360, 362, 381, 388.
Donders, 65.
Drobisch, 207, 211.
Dubos, 14.
Dufoy, 347.
Durero, 275, 365.

Ebbinghaus, 360.

Eckermann, 31, 32, 73, 80.
Empédocles, 342.
Ernesti, 3.
Escalígero, 124.
Esquilo, 33, 123, 325.
Euclides, 383.
Eurípides, 33, 326.

Fechner, 30, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 82, 84, 88, 121, 207, 215.
Federico el Grande, 13, 25, 49, 127, 154, 266.
Fernando, rey, 123.
Fichte, 136, 152, 289.
Fielding, 3.
Filmer, 374.
Flaubert, 31, 128.
Forster, 32.
Francisco de Asís, San, 230.
Franklin, 347.
Freytag, Gustavo, 90, 96, 113, 122, 126.
Fries, 378, 389.
Foucault, 194.
Fouqué, 32.

Galeno, 327.
Galileo, 172, 189, 194, 301, 391.
Gallait, 3.
Gassendi, 388.
Gervinus, 308.
Gibbon, 334.
Goethe, 3, 4, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 25, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 46, 58, 60, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 88, 94, 99, 103, 104, 107, 108, 109, 114, 115, 117, 120, 125, 128, 154, 159, 219, 251, 266, 267, 271, 274, 276, 288, 289, 313, 319, 322, 335, 340, 346, 350, 351, 368.
Göring, 150.
Goldscheider, 142, 143.
Gontscharof, 74.
Gottsched, 3, 11.

Greene, 11.
Griesinger, 116, 148.
Grimm, 302, 346.
Grocio, Hugo, 345.
Grote, 214, 239.
Gunther, 5.
Gustavo Adolfo, 278, 338.
Gozzi, 108.

Haeckel, 352.
Haller, 348.
Hamann, 19.
Harless, 163.
Hartley, 211.
Harvey, 141.
Hauff, 86.
Hausser, 153.
Hebbel, 75.
Hegel, 3, 16, 96, 100, 105, 190, 209, 242, 272, 378, 388, 397, 398.
Helmholtz, 135, 136, 137, 154, 166, 215, 301, 302, 343.
Hempel, 71, 73.
Herbart, 51, 84, 121, 193, 206, 207, 211, 212, 215, 221, 229, 242, 251, 407.
Herder, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 52, 97, 266, 340, 346, 350, 387.
Hippel, 379.
His, 352.
Hitzig, 394.
Hobbes, 14, 172, 234, 235, 292, 374, 388.
Hölderlin, 378.
Homero, 49, 59, 323, 324, 325, 326, 345.
Horacio, 34, 331.
Houdetot, d', 33.
Hugo, Victor, 106.
Humboldt, Alejandro de, 346, 378, 381.
Humboldt, Guillermo de, 3, 4, 8, 13, 20, 94, 113, 274, 277, 282, 346, 383.
Hume, 59, 134, 136, 139, 166, 177, 211, 334, 388.
Husserl, 367.

Huygens, 347.

Iffland, 6.
Ihering, 403.
Isabel, reina de Castilla, 123.
Isabel, reina de Inglaterra, 33.

Jacobi, 166.
James, William, 218, 227.
Juan Pablo, 53, 73, 106.
Jussieu, 347.

Kant, 16, 17, 18, 19, 20, 52, 80, 134, 152, 164, 166, 177, 179, 180, 181, 187, 188, 202, 203, 206, 225, 240, 243, 266, 289, 294, 357, 365, 376, 381, 388, 404, 407.
Katzenberger, 106.
Kehrbach, 136.
Keller, 271, 335.
Kepler, 194, 339.
Kirchhoff, 302.
Kleist, 74, 109.
Kinsley, 67.
Körner, 3, 74.
Kornelius, 3.
Kotsebue, 6.
Krishaber, 157, 160.
Kussmaul, 140.

La Bruyère, 326.
Lachmann, 3.
Lamettrie, 343, 350.
Lange, 394.
Lamarck, 346, 349.
Lambert, 347.
Laplace, 189, 195.
Lavoisier, 347, 394.
Lazarus, 41.
Leeuwnhoek, Antón de, 345, 348.

Leibmann, 179.
Leibniz, 41, 49, 172, 210, 228, 269, 311, 347, 350.
Leichtenberg, 205.
Leonardo, 275.
Lessing, 3, 6, 11, 12, 20, 52, 93, 103, 109, 128, 387, 388.
Liebig, 294, 302.
Linneo, 346, 347.
Littré, 392.
Locke, 14, 59, 138, 189, 374.
Lommatzsch, 89.
Lope de Vega, 11, 123, 127.
Lorena, Claudio de, 32.
Lotze, 14, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 188, 189, 207, 211, 212, 389, 395, 409.
Lubbock, 98.
Lucrecio, 342, 349, 351.
Ludwig, Otto, 20, 21, 24, 75, 78, 96, 109, 126.
Lutero, 153, 230, 319.
Lyell, 348, 351.

Macaulay, 67.
Maimon, 134.
Malpighi, 345, 348.
Malthus, 351.
Manchart, 148.
Manzoni, 58.
Maquiavelo, 204, 299, 309, 330.
Marco Aurelio, 204, 289.
Marlowe, 330, 331, 332.
Mayer, Roberto, 301.
Melanchthon, 376.
Menzel, 3.
Meyef, Conrado Fernando, 3, 59, 128.
Meynert, 46.
Miguel Ángel, 274, 275.
Mill, James, 211.
Mill, J. S., 177, 178, 189, 211, 212, 213, 214, 240, 301, 367, 383, 384, 392, 394, 395,

401, 404, 405.
Milton, 59, 374.
Misch, George, 356.
Mohl, Roberto von, 374, 386, 405.
Molière, 5, 87, 110, 114, 326, 327.
Montaigne, 25, 103, 204, 273, 326.
Montesquieu, 49, 299.
Moritz, Felipe, 3, 17, 271, 274.
Mosso, 65.
Mozart, 30.
Müller, Juan, 71, 72, 108, 135, 136, 140, 159.
Müller, Max, 29.
Münsterberg, 216.

Nägeli, 352.
Napoleón, 30, 267.
Newton, 189, 194, 347.
Nicolai, 6, 158, 159.
Niebuhr, 302, 303, 312.
Nietsche, 299.
Nollet, 347.
Novalis, 103, 208, 271, 335, 378.

Pascal, 204, 205.
Paulo, 401.
Perrault, Claudio, 345.
Pericles, 319.
Pestalozzi, 230, 242.
Petrarca, 289.
Platón, 20, 34, 170, 177, 180, 326, 373, 375, 385, 391, 401, 403.
Plauto, 327.
Plotino, 57.
Poggendorff, 377.
Polibio, 299, 309.
Priestley, 377.

Rabelais, 319, 333.

Racine, 5, 33, 127.
Rafael, 5, 27, 44, 275, 321.
Ranke, 159, 302, 322.
Rählmann, 65.
Redi, Francisco, 345.
Rembrandt, 115.
Ribbeck, Otto, 326.
Ribot, 215.
Rickert, 357, 358.
Richardson, 125.
Riehl, 139, 150, 153.
Ritter, 294.
Robinet, 350.
Rokitansky, 149, 150.
Roscher, 397.
Rousseau, 3, 29, 33, 60, 104, 125, 266, 271, 278, 335, 340.
Rubens, 33.
Rümelin, 382, 398.

Schadow, 3.
Schelling, 3, 16, 17, 94, 240, 397.
Scherer, 91.
Schiller, 3, 4, 5, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 32, 70, 74, 75, 78, 80, 88, 94, 103, 104, 107, 108, 109, 117, 125, 128, 146, 274, 309, 320, 328, 335, 337, 338, 339, 340.
Schlegel, Federico, 3, 13, 20, 122, 128, 378.
Schlegel, Guillermo, 13, 16, 378.
Schlegel, hermanos, 3, 14, 19.
Schleiden, 352.
Schleiermacher, 3, 14, 20, 21, 89, 183, 236, 266, 272, 274, 277, 282, 289, 376, 378, 388, 397, 410.
Schlosser, 308, 383.
Schmoller, 200.
Schopenhauer, 17, 35, 57, 135, 136, 198, 240, 256, 262.
Schwann, 352.
Séneca, 123, 204, 327.
Scott, Walter, 59, 109.

Severino, Marco Aurelio, 344.
Shakespeare, 11, 14, 20, 24, 25, 29, 32, 49, 56, 67, 73, 75, 80, 87, 96, 100, 103, 110, 112, 114, 117, 120, 123, 125, 127, 312, 319, 320, 323, 324, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 337.
Shatfesbury, 350.
Sigwart, 177, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 218, 237, 357.
Smith, Adam, 383, 388, 397.
Sófocles, 33.
Solger, 105.
Solón, 385.
Spalding, 141.
Spencer, Herbert, 193, 212, 213, 214, 226, 230, 240, 390.
Spielhagen, 110, 113.
Spinoza, 57, 172, 210, 234, 235, 350, 375.
Stahl, 401.
Stein, H. von, 73.
Stein, Lorenzo von, 117, 373.
Steinthal, 41.
Sterne, 3, 106, 125.
Stumpf, 180, 202, 232, 357, 358.
Sócrates, 177, 273.
Swammerdam, Juan, 345, 348.
Swift, 106, 125, 333.

Tácito, 273.
Taine, 31, 193, 214, 239, 240, 299.
Teofrasto, 326.
Terencio, 327.
Tieck, 89, 378.
Tocqueville, 299, 312.
Thüming, 206.
Tomás de Aquino, 183.
Trendelenburg, 242.
Trollope, Antonio, 76.
Tucídides, 319.
Turguenef, 30.
Turgot, 134.

Tylor, 98, 102.

Ulpiano, 409.

Vahlen, 109.
Vico, Giambattista, 344.
Volkelt, 178, 358.
Volkmann, 140, 149.
Voltaire, 49, 87, 334.

Wackenroder, 378.
Wagner, Ricardo, 35, 73, 127, 225.
Waitz, 97, 102, 206, 207, 210, 218.
Watson, 347.
Weber, 215.
Weismann, 352.
Weisse, 105.
Whewell, 389, 391, 396.
Willis, Tomás, 344.
Winckelman, 122, 124, 309, 319.
Windelband, 286, 298, 357.
Witkowski, 65.
Wolff, Christian, 206, 270, 210, 212.
Wolf, Federico Augusto, 3, 8, 13, 312.
Wundt, Guillermo, 41, 217, 218, 293, 294.

Young, David, 14.

Zeller, 137, 154, 165, 166, 169.
Zimmermann, 14.
Zola, 128, 335.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo del traductor

LA IMAGINACIÓN DEL POETA (1887)

SECCIÓN PRIMERA

LAS IDEAS NUEVAS Y LAS NUEVAS TAREAS DE LA POÉTICA

1. La poética como teoría de las formas y como técnica
2. Investigaciones sobre la facultad creadora de la que surgen las obras de arte y entre ellas las poéticas
3. Problemas de una poética actual y recursos con que cuenta

SECCIÓN SEGUNDA

I. DESCRIPCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN DEL POETA

1. Los procesos en su vida psíquica, prescindiendo de su organización especial
2. La función elemental del poeta
3. Esta función se halla condicionada por la superior energía de ciertos procesos psíquicos
4. La imaginación del poeta en su afinidad con el sueño, la locura y otros estados que se apartan de lo normal de la vida en vigilia

II. ENSAYO DE UNA EXPLICACIÓN PSICOLÓGICA DE LA CREACIÓN POÉTICA

1. Procesos elementales entre representaciones singulares
2. La conexión de la vida psíquica y los procesos formativos que actúan desde ella
3. Las tres formas capitales de los procesos formativos y la posición que ocupa la creación artística en la conexión de la vida psíquica
4. Los círculos afectivos y las leyes estéticas elementales que proceden de ellos
5. Las uniformidades en la conexión causal de la vida afectiva y algunas leyes superiores de la poética que proceden de ellas
6. Las leyes según las cuales las representaciones se transforman libremente, por encima de los límites de lo real, bajo la influencia de la vida afectiva. La creación del poeta. Los recursos de la técnica poética

III. TESTIMONIOS CORROBORADORES DE LOS POETAS

SECCIÓN TERCERA

LO TÍPICO EN LA POESÍA

SECCIÓN CUARTA

OJEADA SOBRE LA TEORÍA DE LA TÉCNICA POÉTICA QUE PUEDE LEVANTARSESOBRE ESTE FUNDAMENTO PSICOLÓGICO
I. La creación poética y la impresión estética
II. La técnica del poeta
III. La historicidad de la técnica poética

ACERCA DEL ORIGEN Y LEGITIMIDAD DE NUESTRA CREENCIA EN LA REALIDAD DEL MUNDO EXTERIOR (1890)
El principo fenoménico
La interpretación intelectualista de este principio. El fenomenismo
La hipótesis científico-natural dominante acerca del origen de nuestra creencia en la realidad de los objetos
El principio explicativo
Observación histórica
Impulsión y resistencia
La presión del mundo exterior
La demarcación corporal de la vida propia y el mundo exterior
Percepción visual y mundo exterior
La creencia en la realidad de otras personas
La realidad de los objetos exteriores
Conclusiones corroboradoras sacadas de las modificaciones de la conciencia de la realidad
Confirmación por la vida que poseen las cosas para el niño y el hombre primitivo
El resultado

EXPERIENCIA Y PENSAMIENTO (1892)

IDEAS ACERCA DE UNA PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA Y ANALÍTICA (1894)
I. La tarea de una fundación psicológica de las ciencias del espíritu
II. La distinción entre la psicología explicativa y la descriptiva
III. La psicología explicativa
IV. La psicología descriptiva y analítica
V. Relación entre la psicología explicativa y la descriptiva
VI. Posibilidad y condiciones de la solución de la tarea de una psicología descriptiva

VII. La estructura de la vida psíquica
VIII. El desarrollo de la vida psíquica
IX. El estudio de las diversidades de la vida psíquica. El individuo

SOBRE PSICOLOGÍA COMPARADA (1895-96)
I. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu
II. Los métodos. Homogeneidad de la naturaleza humana e individuación
III. Puntos de vista generales en lo que respecta a la individuación humana
IV. El arte como primera representación del mundo histórico-humano en su individuación
V. La marcha de las ciencias comparadas del espíritu hasta la elaboración metódica del problema de la individuación

APÉNDICES
Nuevos esquemas para la poética
La relación de la inteligencia con la creencia en la realidad del mundo exterior (1892)
Conexión estructural de la vida psíquica (1895)
La vivencia (1907-1908)
Sobre la vivencia poética
Vivencia y expresión (1907-1908)
El "significado" como categoría de la vida (1907-1908)
Antropología (1911)

SUPLEMENTO
Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado (1875)

Índices

Psicología y teoría del conocimiento comienza con un extenso estudio de poética al que le sigue un suplemento, igualmente amplio, acerca de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado. La inclusión de ambos escritos en este volumen encuentra su justificación en que la filosofía no puede separarse fácilmente de la vivencia y la reflexión históricas. Para Wilhelm Dilthey, las ciencias del espíritu son una instancia crítica de la convivencia humana, es decir, instrumentos del conocimiento y medios para la valoración y superación de las crisis. Esta obra sirve como base y fundamento para la lectura de *El mundo histórico* (tomo VII de las *Obras)*, al tiempo que se integra en la labor vastísima, emprendida por Dilthey, de revisar toda una tradición del pensamiento filosófico a partir de la lectura y reinterpretación de la obra de Kant.

WILHELM DILTHEY (1833-1911) fue un filósofo alemán que se formó en las universidades de Heidelberg y Berlín, e impartió cátedra en esta última. Es reconocido por la distinción que hizo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, y porque buscó expandir la *Crítica de la razón pura* de Kant hacia una crítica de la razón histórica. Sus reflexiones sobre hermenéutica e historia influyeron a importantes pensadores del siglo XX, como Ortega y Gasset, Heidegger y Ricoeur. El FCE ha reunido y publicado sus *Obras* en diez volúmenes.

www.fondodeculturaeconomica.com